STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXVII

A. ABEL. — *La « Réfutation d'un Agarène » de Barthélémy d'Édesse* 5

M. BERNAND. — *La Notion de 'Ilm chez les premiers mu'tazilites (suite)* 27

S. H. NASR. — *The Meaning and role of « Philosophy » in Islam* 57

I. R. AL-FĀRŪQĪ. — *Islām and art* 81

W. G. MILLWARD. — *Aspects of modernism in Shī'a Islam.* 111

M. BORRMANS. — *Perspectives algériennes en matière de droit familial* 129

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXIII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXVII

A. ABEL. — *La « Réfutation d'un Agarène » de Barthélémy d'Édesse*..... 5

M. BERNAND. — *La Notion de 'Ilm chez les premiers mu'tazilites (suite)*..... 27

S. H. NASR. — *The Meaning and role of « Philosophy » in Islam*..... 57

I. R. AL-FĀRŪQĪ. — *Islām and art*..... 81

W. G. MILLWARD. — *Aspects of modernism in Shī'a Islam.* 111

M. BORRMANS. — *Perspectives algériennes en matière de droit familial*..... 129

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXIII

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1973

Imprimé en France

LA « RÉFUTATION D'UN AGARÈNE » DE BARTHÉLÉMY D'ÉDESSE

Parmi les œuvres de choix en langue grecque que l'esprit polémique a fait naître dans le monde byzantin, celle-ci est la plus remarquable.

Dès la Renaissance, Scaliger l'avait remarquée et copiée, et c'est son manuscrit, revu, malheureusement, et « amélioré par de nombreuses mains savantes » (1), qui fut publié en 1685 par Le Moyne, à qui l'éditeur de la *Patrologie* l'a emprunté.

Cette œuvre, très complexe, frappe à la fois par le désordre apparent de sa composition, par ses redites, par le caractère vivant et original de son information, par sa passion et sa violence.

Pour qui a la pratique courante des œuvres polémiques, ce texte est plein de nouveauté. Il est plein aussi de problèmes, et, au premier chef se pose celui de la date. Les auteurs ont hésité à ce propos entre le IX^e^ (2) et le XIII^e^ s. (3).

Il ne se trouve, en effet, dans cet écrit, aucun fait historique saillant, présenté pour récent, qui donne l'occasion d'une datation sûre. Mais il y a plus : les rapprochements avec les autres produits de la polémique byzantino-arabe, l'étude du

(1) *P.G.*, CIV, 1381. « Opus Scaligero, Vulcanio, Mursio notum, illorumque doctis manibus diu tritum... »

(2) K. KRUMBACHER, *Byzantinische Literaturgeschichte*, § 18.3, p. 78.

(3) R. EICHNER, *Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*. In : *Der Islam*, XXII[3], (1936), 137 sq.

style, de la langue, les détails sur la culture et les usages, évoqués par le texte ou retracés par lui, ne peuvent être rapportés à une seule et même époque. D'autre part, cette comparaison fait apparaître chez Barthélémy d'Édesse une originalité ou plus exactement un caractère insolite qui lui confèrent un rang particulier dans la tradition polémique byzantine.

C'est à mettre en lumière ces caractères originaux, à résoudre l'énigme que posent les indications chronologiques que l'on peut trouver chez cet auteur, que nous nous attacherons ici.

Nous considérerons d'abord le contenu, la structure et le plan du livre, puis les données qu'apporte l'aspect de sa langue, les sources de son information et la valeur de celle-ci, les rapports qu'il offre avec la grande tradition polémique et enfin nous essaierons de tirer de tous ces éléments au moins une interprétation chronologique à défaut d'une datation sûre.

Le plan de l'œuvre

Que ce traité, intitulé « Réfutation d'un Agarène » (1), ne nous soit pas parvenu dans sa forme intégrale, c'est-à-dire dans son entier ni sous son premier aspect, ne fait pas de doute. Il débute, en effet, sur la phrase : Kai houtôs eûron taûta en toï Kouranioï sou gegrammména, kai hoti légeis... Cette phrase est suivie de l'énoncé d'une suite très complète d'arguments polémiques musulmans dont plusieurs se retrouvent chez les apologistes traditionnels (2). On doit supposer que l'œuvre s'ouvrait par un exposé du contenu du Coran, probablement dans ce qu'il présentait de contradictoire ou de douteux. Ainsi avait déjà procédé Nicétas de Byzance, sous l'empereur Michel, et la plupart des polémistes après lui (3). Aux arguments des

(1) Agarénou, c'est-à-dire d'un « fils d'Agar », d'un Arabe. Le mot est classique dans la polémique byzantine.

(2) On y trouve, par exemple, la trace, bien évidente, d'un traité sur l'unité et la trinité (1384, C-D) ; un passage, assez vif, contre la communion in extremis, un autre sur la descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres. (1385, A-B).

(3) Nicétas de Byzance, *P.G.*, CV, 807-842. Cf. aussi l'épître du « Hashémite » dans l'introduction de « l'apologie d'al Kindi », v. *Atti del Convegno sul Tema: L'Oriente Cristiano nella Storia della civiltà*, accademia Nazionale dei Lincei, Roma

Musulmans dont il a fait l'énoncé (1) Barthélémy répond. Mais sa réponse, au lieu de reprendre strictement argument par argument, les propositions des Musulmans, en dépasse tout de suite le cadre et se répand en bouillonnant à l'assaut de la doctrine, des traditions et de la liturgie de l'adversaire. Barthélémy s'attache alors à répondre aux adversaires.

L'adversaire auquel Barthélémy s'attaque avait posé les questions suivantes (2) :

1. Comment le Christ, dont la nature est divine, a-t-il pu être crucifié ?
2. Comment Dieu, créateur du monde, a-t-il été se mettre dans la matrice d'une femme, pour naître sous forme humaine ? Comment peut-on appeler Marie Mère de Dieu et Jésus, s'il est Dieu — et Dieu unique — fils de Dieu ?
3. Les Chrétiens disent que par sa nature, Dieu est en dehors de toute causalité, étant lui-même la cause puissante, toute de vérité, suprasubstantiel à toute essence et à toute nature, sans commencement ni fin. Ce qui n'a pas de commencement ne peut être né. Si donc Dieu est en dehors de toute contingence, comme les Chrétiens le reconnaissent, comment a-t-il pu être engendré ? (Kaifa wulida : pôs gégonen ?). Ce Dieu sans père, comment est-il devenu Père ? Comment Dieu, enfin, a-t-il pu devenir Fils ?
4. Si vous dites, hommes nés d'hier, qu'il dure depuis avant les siècles, comment savez-vous qu'il existe depuis avant les siècles ? Qui vous en a montré la génération (tèn gennèsin) ?
5. Si Dieu, [essence une], est triple, comment parler du Père, du Fils, du St-Esprit [essences particulières] ? Car s'il est un, il ne peut porter qu'un nom commun et non des noms communs, et si on lui donne ces noms communs, comment revenir avec un seul nom commun ? Car, en dernière analyse, les trois hypostases ont une nature et une essence propres ?

1964, 501-523 et Ǧāḥiẓ : *Kitāb fi'l Radd àla 'n-Naṣārà* (éd. Finkel, Cairo 1926), pp. 10-38.

(1) *P.G.*, CIV, 1384-1385 B.

(2) *P.G.*, CIV, col. 1384.

6. Comment les Chrétiens peuvent-ils dire que Dieu a été uni à l'homme, la nature divine à la nature terrestre, car ces natures ne s'unissent pas plus que le bois et le feu ?
7. Pourquoi les Chrétiens adorent-ils des figures de bois ou de terre comme divines ?
8. Pourquoi, mêlant du pain et du vin, des prêtres les distribuent-ils parmi les hommes pour la rémission des péchés, recevant en outre des rétributions ?
9. De même, ils les baptisent dans l'eau et reçoivent un paiement.
10. Pourquoi ont-ils caché l'Évangile révélé et en ont-ils écrit un autre ?
11. Pourquoi est-ce après l'Ascension du Christ que l'Esprit Saint est descendu sur les apôtres et pas avant ?
12. Pourquoi ne vous purifiez-vous pas d'eau comme dit Isaïe ?
13. Pourquoi, quand vous avez péché, allez-vous chez des hommes vous confesser et implorer votre pardon ?
14. Pourquoi, à votre dernière heure, prenez-vous du pain et du vin en disant que vous êtes dès lors assurés du Paradis ?
15. Le nom de Mahomet était écrit dans vos livres et vous l'en avez ôté.

De ces quinze questions, un petit nombre seulement : la première sur la crucifixion, la dixième, sur le *taḥrīf* ou corruption des Écritures, la quinzième, accusant les Chrétiens d'avoir effacé le nom de Mahomet de leurs livres, remontent au Coran. Encore ont-elles joué un rôle important dans la polémique à toutes les époques (1).

Les autres questions relèvent soit de l'argumentation à base philosophique, telle que les Mu'tazilites la comprenaient (2),

(1) *Apologie d'al-Kindi*, éd. Anton Tien, London 1885, p. 135-137 et jusqu'à Euthyme Zigabène, *P.G.*, CXXXI, 27-28 et 37-40, et encore : Ali Rabban *aṭ Ṭabarī* (IXe s.) *K. ad Dīn Wa'd Dawlat* (Caire 1923), p. 6. *Entretien du Patriarche Timothée avec le Khalife al-Mehdi*, ms. ar. Paris 215, 182vo-184ro, Ibn Taimiyya, *Al-Djawāb as Saḥīḥ li man baddala Dīn al-Masīḥ*, 'Abū 'l-Baqā al-Dja'fari, *Takhdjīl man harrafa'l Indjīl*, etc.

(2) Dont deux exemples sont : Abu Yusuf Ya'qūb al-Kindī dans la réfutation de Yehya b. Adī, Ms. Vat. 127, 88, vo 100, cf. Périer, *Yehya b. Adi*, Paris 1920.

soit de l'argumentation pragmatique des écrivains non philosophes (1) et des théologiens zāhirites. On remarque d'ailleurs que l'énumération qu'en fait Barthélémy est assez rapide : les arguments philosophiques sont présentés sous un aspect abrégé qui leur confère presque un caractère absurde. Quant aux questions pragmatiques, celles qui ont trait à la liturgie chrétienne, elles sont reproduites assez fidèlement pour demeurer dans la ligne d'un formalisme devenu presque scolaire. Tel qu'il est, cet abrégé d'un écrit polémique musulman se rapporte à un traité particulier, que Barthélémy a connu, a eu en mains, ou bien à un entretien polémique dont il a gardé le souvenir irrité et qui, tel qu'il est, se situe dans la « scolastique arabe », entre la deuxième moitié du neuvième siècle et le milieu du x^e^ s.

Tout d'abord, après avoir démontré — assez sommairement — la nécessité logique de l'existence du Christ (2), c'est au « Dieu nouveau » et c'est d'abord à la doctrine même des Musulmans qu'il s'en prend (3). Il passe de là, tout naturellement, à la prophétie de Mohammad, dont il combat l'authenticité (4). A ce propos il se livre à un premier exposé critique de la biographie du Prophète, des conditions de la révélation du Coran, de l'absence de preuves miraculeuses ou textuelles, notamment dans la question épineuse de l'ascension de Mahomet au Paradis, le *mi'rādj* (5). De là il s'attaque *ex abrupto*, et sans transition apparente, aux prescriptions rituelles de l'Islam, à ses sectes (6), pour en revenir enfin à la doctrine et aux questions qu'il débat. Pourquoi les Musulmans disent-ils que le Coran est le Verbe de Dieu, venu et non créé (7) ? De la réfutation de cette proposition et du développement qu'il peut d'autre part en tirer, l'auteur démontre, en se basant sur le Coran même, la vérité du mystère de l'Incarnation du Christ (8). Ceci lui permet une nouvelle

(1) Dont le meilleur exemple est le *Kitāb fi 'l-Radd 'ala 'n-Naṣārà* de DJĀḤIZ, déjà mentionné.
(2) *P.G.*, CIV, 1385 C.
(3) *P.G.*, CIV, 1385 C-D.
(4) *P.G.*, CIV, 1388-1389.
(5) *P.G.*, CIV, 1392 C-D.
(6) *P.G.*, CIV, 1393 D-1396 A.
(7) *P.G.*, CIV, 1396 B-D.
(8) *P.G.*, CIV, 1396 C-1397 D.

comparaison entre Jésus et Mohammed, portant sur les miracles effectués par le premier et sur sa résurrection. Au passage, Barthélémy attaque le docétisme du Coran et le réfute. Un détour le mène à combattre aussi l'argument traditionnel des Musulmans qui prétendent ramener Jésus au rang de simple prophète en établissant un parallèle entre lui et Adam, comme engendrés sans père, entre lui et Jean, comme nés sans péché, entre lui et les Prophètes Ezekhiel et Hénoch comme auteurs de miracles, ayant ressuscité les morts, guéri les affligés ou été ravi au ciel (1). Pas plus qu'un simple Prophète, dit Barthélémy, Jésus n'est seulement un Ange. Sautant de là aux sectes musulmanes et sans doute pour répondre aux objections sur la liturgie, Barthélémy attaque l'Islam — par un détour — sur sa liturgie, sur son credo. Il s'en prend au caractère d'élus dont se parent les Musulmans (2), à leur rituel, si simple, à leurs purifications, encore une fois (3), et au contenu de leurs prières. Il reprend au passage l'accusation d'astrolâtrie (4) que tous les polémistes chrétiens ont dirigée contre eux, avant d'en revenir à la critique de l'esprit de la purification religieuse (5). Revenant à la proposition islamique : le Coran est le Verbe de Dieu, venu et non créé (6), il se remet à la démonstration de la vérité de l'incarnation de Jésus. La comparaison entre Mohammed et Jésus, qui suit alors, permet d'établir un parallèle entre la tombe du Sauveur, d'où la lumière jaillit à flots et celle du Prophète, toujours obscure (7). Ce Prophète mortel, dont le corps sous la terre se mêle à la poussière, ne fit qu'engendrer l'erreur, et les purifications qu'il institua — et auxquelles Barthélémy s'en prend à nouveau (8) — n'y remédieront pas.

La vanité et l'inutilité des purifications rituelles pour les musulmans, damnés d'avance, l'amènent à parler de l'âme même de l'Islam : la prétention de s'inscrire à la suite de la

(1) *P.G.*, CIV, 1397-1401 C.
(2) *P.G.*, CIV, 1404 B-C.
(3) *P.G.*, CIV, 1405.
(4) *P.G.*, CIV, 1408 A.
(5) *P.G.*, CIV, 1408 B-D.
(6) *P.G.*, CIV, 1409 B.
(7) *P.G.*, CIV, 1409 D-1412 A.
(8) *P.G.*, CIV, B-D.

tradition établie par 24 000 prophètes, dont Mahomet est le dernier. Ceci permet à Barthélémy de placer une bonne petite anecdote, après quoi il en vient presque naturellement à exposer la biographie, la généalogie et la descendance du Prophète. C'est pour le comparer au Christ, dit-il, et montrer sa bassesse, qu'il entreprend cette comparaison.

Cet exposé comprend toute la suite de l'ouvrage (1) à l'exception des trois derniers chapitres qui sont clos assez brusquement par la formule : Télos toû biou toû 'akathartou Moamet.

La bassesse du Prophète dans sa vie est la preuve de son abjection. Sa naissance d'ailleurs est vile (2). Sa jeunesse et sa mort, sa succession furent entourées de vilenie (3). Il fut élevé pauvrement, ne dut quelque connaissance de la religion qu'à sa rencontre avec le moine Baḥīrā (4). De là datent les débuts de sa prédication, son prétendu Mi'rāg, l'hégire. Un excursus qui montre le prophète aux prises avec une vieille, sur un schéma d'apologétique populaire, amène une diatribe violente sur le Ḥaǧǧ (5). Reprenant l'exposé, l'auteur continue sa biographie du Prophète, insistant sur sa fin misérable quand les Hachémites, se vengeant sur lui de son grand-père, et le punissant de sa fausse prédication, le firent mourir, attaché à la queue d'une chamelle ivre (6).

Après un exposé sur ce que fut la succession du Prophète, c'est une nouvelle série d'attaques sur les prescriptions rituelles, contre le Coran, sur sa corruption sous la main d'Othmān avec un détail intéressant : le dépôt de son prototype dans la mosquée de Saint-Jean-de-Damas (7). L'ouvrage s'achève dans un torrent confus de malédictions.

Le lecteur, emporté par la verve haletante et l'art véritable de l'invective dont notre moine fait montre, perd vite pied à

(1) *P.G.*, CIV, 1417-1448.
(2) *P.G.*, CIV, 1424 D-1425 C.
(3) *P.G.*, CIV, 1417-1424 C.
(4) *P.G.*, CIV, 1425 D-1427 B.
(5) *P.G.*, CIV, 1437.
(6) *P.G.*, CIV, 1441 B-D.
(7) La tradition, que notre auteur ne connaît qu'approximativement, situe à Bosra de Syrie, première ville de Syrie prise par l'armée de Khālid, l'arrivée de cet exemplaire du Coran. La mosquée d'al-Mabrak en offre encore le témoignage.

mesure qu'il avance dans le livre. Le plan s'estompe ou disparaît à ses yeux. Parti de l'idée qu'il allait assister à une réfutation des arguments polémiques mis en ligne par le musulman, il ne s'y retrouve pas. La violence du ton, l'âpreté et la truculence de l'argumentation, le suffoquent un peu.

Les auteurs allemands, de Krumbacher à Eichner, ont souligné à loisir la grossièreté de Barthélémy dans la description satirique qu'il fait des ablutions (1). On regrette que le vénérable Snouck Hurgronge, quand il parla de l'erreur populaire en Occident, sur la purification par la poussière (2), n'ait pas fait remonter l'origine de cette erreur, ou sa première expression, à notre Barthélémy.

Mais en dehors de cette grossièreté, il y a le caractère confus dans l'ordonnance et la disposition du texte.

C'est que Barthélémy n'est pas, comme tant d'autres polémistes, le savant et sage théologien, logicien et méthodique, qui, comme Yeḥyā. b. ʿĀdī (3) ou comme Nicétas, reprend un à un les arguments de l'adversaire, quitte à désorganiser parfois le tout dans lequel ils s'intègrent, pour les réfuter ensuite, un à un, à loisir.

On retrouve bien, en cherchant, la réponse à l'argument sur la nature du Christ, sur l'accusation d'idolâtrie portée contre les chrétiens. Mais Barthélémy est incapable de s'en tenir à la ligne d'un argument. Aussitôt qu'il a commencé à en développer un, sa passion bouillonne, la colère le prend, et comme, imagination assez fruste et assez populaire, il pense volontiers par oppositions violentes, il lui arrive presque toujours de répondre au Musulman en l'attaquant sur une faiblesse. Par exemple en 1385 b il insiste sur le polythéisme que l'on reproche aux chrétiens. Mais il s'indigne trop vite et au lieu de réfuter terme à terme les allégations de son adversaire, c'est leur paganisme ancien continué dans l'Islam, leur culte d'un dieu « 'álogos kai 'ápnous » qu'il reproche aux musulmans, en leur promettant pour leurs péchés d'être précipités dans la géhenne du feu.

(1) V. références, p. 1, notes 1 et 2.

(2) C. Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, t. II, p. 64 sqq. (Bonn 1924).

(3) Sur la méthode de cet auteur. V. Augustin Périer : *Yehyā b. ʿAdi, un philosophe arabe du X^e s.* (Paris 1920) p. 81 sqq.

A la quatrième question, il riposte : « évidemment le vrai dieu n'a jamais été *vu* par aucun être, ange ou homme ». Mais ce sont les Musulmans qui ont tort, quand ils prétendent que Dieu s'est montré à Mahomet. Et, aussitôt de dévier, et d'esquisser une biographie sommaire du Prophète, dont il s'ingénie à souligner la vie médiocre, souillée de péchés, et terre à terre. De là, à passer à l'impuissance de Mahomet à prévoir les malheurs historiques ou imaginaires qui l'accablaient, il n'y a qu'un pas, et il est vite franchi. Et c'est alors les dissertations sur le sens que l'on peut attribuer au nom de Prophète, sur la prétention des Musulmans suivant laquelle le nom de Mahomet aurait été écrit sur le trône de Dieu, sur la vraie composition du Coran, sur le Mi'rāg, etc.

C'est ainsi qu'il continue à répondre à l'adversaire quand il se livre à d'interminables diatribes contre les purifications rituelles en usage dans l'Islam. Il y a été amené par les questions du Musulman touchant la liturgie chrétienne. Ces questions l'ont exaspéré au point qu'il n'a plus songé à y répondre, mais que, passant tout de suite à l'attaque, il s'en est pris immédiatement à l'insuffisance du rituel islamique, pour passer naturellement, après quelques lignes, à la question, lieu commun de la polémique monacale, des ablutions rituelles. Et cette remarque une fois faite nous permet de mieux comprendre l'édifice compliqué de l'œuvre.

On pourrait retrouver ainsi la trace des quinze questions du musulman dans tout l'ouvrage, au milieu des redites, des anecdotes originales, des thèmes communs de la polémique, repris ici une fois de plus.

Et l'on pourrait, en résumé, arriver à cette conclusion, que sous la forme qu'il avait dû revêtir anciennement, le livre constituait essentiellement un exposé du Coran, perdu ici, mais mentionné dans la première phrase du livre, suivi de questions polémiques des musulmans, empruntées à un traité opposé aux Chrétiens, opposées aux réfutations tumultueuses du moine d'Édesse. Mais, à le considérer sous sa forme actuelle, on constate qu'il n'en est plus ainsi.

En effet, à la p. 1417 du t. CIV de la *P. G.*, on voit soudain le livre se grossir d'une énorme ajoute, constituée par une

généalogie, une biographie détaillée du Prophète, qui fait corps, et qui est assez faiblement rattachée au reste de l'ouvrage. L'auteur vient de terminer un développement brillant sur la question des 24.000 prophètes, dont les Musulmans seraient bien en péril de dire les noms, et il achève sur cette forte apostrophe :

Sy kai anatrépeis. Kai pôs oúk érythriaîs asýneti ?

Et te voilà (maintenant) à la renverse, et comment ne rougis-tu pas, tête folle ?

Notons qu'à ce moment, Barthélémy a déjà parlé abondamment de Mahomet, de son enface chez Aboutaleb, de Khadidja, de la libido insatiable du Prophète, de Bahira et de la fabrication du Coran, du prétendu voyage nocturne et de l'ascension au ciel du faux Prophète. En somme, aucun détail biographique important pour la polémique n'a été omis pour notre édification. Et pourtant l'auteur de l'ouvrage s'exclame tout à coup (1417) : « D'ailleurs, Mahomet, quand a-t-il été engendré, qui est son père, son grand-père ? Tu ne le sais pas, toi, musulman. Mais moi je sais, et j'en suis bien instruit, si toi, tu ignores et ma culture et la tienne. Et si tu ne connais pas ma culture, apprends de moi le reste, et laisse-toi instruire non seulement sur son grand-père mais jusqu'à la dixième génération, en ce qui le concerne. D'ailleurs, nous, Chrétiens, nous sommes faits pour instruire les Musulmans, parce que nous sommes leurs prédécesseurs, comme le père peut instruire son fils, mais le fils ne peut en remontrer à son père. D'ailleurs, les Musulmans ne savent rien d'assuré au sujet de Mahomet, puisque aucune fête ne commémore sa naissance ni son ascension. Et quelle liturgie célèbre sa mort ? »

Et puis commence cette longue biographie qui occupe de la colonne 1420 à la colonne 1444, soit un tiers de l'ouvrage (1).

(1) Et ceci ne va d'ailleurs pas sans répétitions. En 1420 A on a simplement : ho patèr toũ Moukhámet ègórase tèn gynaîka autoũ tèn 'Iemenân autèn mètéra tou Moukhamet apò toũ phórou (foro) tôn 'Arrabôn, toũ Léontos tèn kórèn, kai hôs aútè égénmèse tòn Moukhámet metà dekà Khrónous téthnèken. Le texte à la suite, 1420 b. sq. continue la biographie du Prophète, parle de ses femmes : 'Aisha 1420 c, Marie la Copte *ibid.* C., la mort des fils de Mahomet 1421 a, la mort de Ḥasan et de Hussein 1421 b, sous les coups de Muawia « l'ennemi de Mahomet », puis la suite des Khalifes. Puis, dès 1421 c, abandonnant brusquement le fil de cet

Après quoi, celui-ci repart dans la ligne apologétique où il avait commencé. Si libre que soit le procédé de Barthélémy, il est dès l'abord extraordinaire qu'il ait cru devoir reprendre, en ordre, tout ce qu'il avait dit au sujet du Prophète, et même en faisant de larges concessions à son goût de la digression, d'admettre comme naturelle l'insertion de cette énorme généalogie, de ces détails sur l'éducation et les mariages de Mahomet, sur son épilepsie et sur le souvenir qu'en conservent les pratiques religieuses musulmanes sous la forme frappante du *ḏikr* ou commémoration (1). Ce *ḏhikr*, dont les assemblées mystiques conservent la forme, Barthélémy nous en donne au passage une longue et intéressante description, sur laquelle nous aurons à revenir. Si l'on considère surtout que cette biographie tourne court pour faire place, à nouveau, à l'argumentation polémique, on sera enclin à y voir une ajoute, un morceau important venu d'ailleurs, et inséré là, parce qu'il était curieux, par le compilateur auquel nous devons la recension de l'œuvre qu'a publiée Le Moyne. Car, à n'en pas douter, le « Barthélémy d'Édesse » n'est qu'une compilation polémique en langue vulgaire, mise sous un nom d'auteur imaginaire. Et, ce qui achève de confirmer ce point de vue, c'est que, d'une part, la langue de cette longue biographie est sensiblement plus récente que celle du reste de l'ouvrage, puisque l'on y trouve, 1425, des phrases de ce genre : Egò *na anathrepsō* ton anepsiòn toũ Moamed, kai sy doúleue eme eis to *spīti* mou, *tournure et vocabulaire que l'on ne trouve que là*, et d'autre part, que nous possédons le texte de la biographie, sous une forme indépendante et dans une langue plus récente encore, dans la première partie (p. 332-341) du texte publié par M. Delattre sous le titre de *Pamphlet contre Mahomet*, dans ses *Anecdota Atheniensia*, p. 332-357.

exposé historique et reprenant avec ʿAbd al-Muṭṭalib, recommence la longue biographie du prophète, rattachée, assez maladroitement à ce qui précède (la suite des Khalifes) par la phrase : Pálin légō soi hoti éàn éxègorèsomai *(sic)* tōn 12 páppōn aútoũ tà konómata kaì tèn aiskhynèn aútōn, ho Euphratès hypèr mélanos ouk àrkései moi.

(1) Origine dans Nicétas le Philosophe dans *Mai* § 37 *in fine : Nova bibliotheca Patrum*, t. IV, κατὰ Μωάμέτ.

*
* *

Ce premier jalon posé dans la voie de la connaissance de l'ouvrage, il convient maintenant d'essayer de nous rendre compte de ses caractères profonds : sa langue, son information, ses sources, sa place dans la tradition polémique.

Le Moyne, qui édita l'ouvrage en 1685, nous dit qu'il le trouva dans les manuscrits légués par Scaliger à la bibliothèque de Leiden. Le texte avait été lu par Scaliger, Vulcanius, Meursius, et fortement retravaillé. Il semble qu'il en eût besoin car bien souvent la lecture bronche devant une faute évidente de lecture ou de transcription, inconsidérément insérée dans ce manuscrit, hélas ! unique : il serait, pensons-nous, utile de recollationner celui-ci, de refaire l'édition, peut-être. Le fait que les âges des deux principales parties demeurent marqués par leur langue est d'ailleurs rassurant. Cependant, on remarque déjà partout un certain nombre de mots empruntés à la langue vulgaire, dont l'usage s'accorde à merveille avec la familiarité extrême du langage. C'est ainsi que dans la première partie du traité, l'on trouve le mot d'origine latine campos (campus) (1408 b) le mot Khronos dans le sens de étas, *ibid.* le mot sklaba = doulè et les termes communs au grec byzantin et à l'arabe : mandilion et fousata. Tout ceci nous montre clairement dans Barthélémy une date récente par rapport à la grande polémique du IX^e^ s. Les passages en cette langue récente sont en général ceux qui ont trait à la personne du Prophète ou aux mœurs des Arabes c'est-à-dire dans la partie la plus originale de l'œuvre, celle qui représente l'apport nouveau que Barthélémy fit au vieux fond de la polémique. Car il importe d'indiquer ici les caractères qui donnent à ce traité sa physionomie propre, et de traiter de la méthode et du genre d'arguments de Barthélémy d'Édesse.

Notre auteur a, évidemment, fait ses classes. On reconnaît le souvenir de la tradition damascénienne, celle des traités polémiques traitant successivement de la nécessité logique de l'existence de Jésus, verbe de Dieu, des raisons, garanties par les prophètes, de son incarnation, de l'unité consacrée par la divinité au sein de la Trinité. Et, sagement, ces arguments, il

les repense et les répète. Mais là n'est pas son génie propre. C'est dans l'invective, dans la critique violente de l'adversaire, qu'il se trouve chez lui. Pour lui, l'Église est effectivement dans les rites, dans les usages, dans la liturgie. Pour lui, d'autre part, la vérité est dans la tradition remontant aux anciens Prophètes. Et c'est sur l'absence de liturgie, sur la simplicité extérieure du culte islamique, sur le manque de garanties textuelles ou miraculeuses à l'appui de la mission de Mahomet, qu'il fait porter le poids de sa réfutation. Et il le fait avec humour autant qu'avec violence.

L'argument fort ancien (1) de toute la polémique : vous ne pouvez vous marier, ni acheter, ni vendre, sans témoins légitimes, et vous recevez un Prophète et sa prétention à être monté au paradis, sur la seule foi de son témoignage et de celui de sa fille (2), il le reprend, l'amplifie jusqu'à en faire le pivot de son traité.

La gravité des Musulmans, leurs scrupules dans les purifications extérieures, leurs ablutions, deviennent pour lui l'objet d'une amère risée, qu'il appuie de tout le poids d'une verve populaire et ordurière. Mais c'est surtout sur la famille du Prophète, sur l'humilité de ses origines (3), sur sa mère, sur ses ancêtres, qu'il exerce cette verve impitoyable. Et, malgré le caractère évident d'ajoutes postérieures que revêt le grand chapitre sur la généalogie de Mahomet et sa biographie satirique, le lecteur se trouve placé si bien dans l'atmosphère, qu'il passe naturellement de la partie ancienne à la partie récente du traité. Et par là, le « Barthélémy » est moins proche des auteurs byzantins : Jean Damascène, Abu Qurra le logicien, Nicétas, traducteur et scholastique, que de ces auteurs du limes, si proches du monde arabisé, que les plus grands auteurs arabes les ont parfois connus : Abd al-Masīḥ, al-Kindī, Ibn Zur'a, Élie de Nisibe et le mystérieux « Aréthas » (4). C'est à celui-ci

(1) On le trouve déjà au IXe siècle chez Nicétas « le Philosophe » A. Mai. N.B.P., § 37.

(2) Les très nombreuses références sur ce mythe s.v. Ascension dans Wensinck, Handbook, p. 252.

(3) *P.G.*, CIV, 1420 A.

(4) Cf. *Byzantion* XXIV (1950), paru en 1957, La Lettre polémique « d'Aréthas » à l'émir de Damas, p. 343-370.

surtout, dont il partage la verve grossière et le sens de l'invective précise, que notre auteur se rattache surtout, parmi les auteurs grecs. Chez tous deux en effet, la préoccupation théologique le cède aux sentiments de haine violente pour les formes extérieures de la foi de l'adversaire, se transforme en mépris et s'extériorise en invectives. Il y a là une communauté d'atmosphère que la lecture révèle, avec la comparaison de la langue, aussi récente dans l'un que dans l'autre auteur, ainsi que le goût de la caricature systématique des usages religieux musulmans. C'est assez pour parler d'une époque. L'analyse détaillée des œuvres permet d'aller plus loin et de retrouver alors ces caractères qui sont le fait d'une école, d'un enseignement ou d'une tradition commune.

C'est ainsi que l'on trouve chez Barthélémy et chez Aréthas l'argument : Les Musulmans prétendent mettre Adam sur le même pied que Jésus, parce qu'il fut créé sans l'intervention d'un mâle. Mais qui ne voit qu'il faudrait en faire de même du premier âne, du premier chien...

De même les deux auteurs se servent presque des mêmes termes pour parler de la résurrection de Jésus, de son ascension, en l'opposant à la mort éternelle qui pèse sur Mahomet. De même, tous deux opposent la tombe du Christ à celle de Mahomet. Aréthas, avec un luxe de détails sur le miracle annuel du feu se rallumant dans l'église du Sauveur, Barthélémy en insistant avec force sur le fait que la tombe de Mahomet, obscure, est encore, par surcroît, cachée aux yeux des fidèles par l'effet d'un calcul pervers.

Il va de soi que les arguments relatifs à la naissance de Jésus, à l'incarnation, à ses miracles, à sa crucifixion, sont les mêmes. Mais sur ce point, on ne saurait tirer conclusion d'un rapprochement, puisqu'il y a là un trait commun à toute la tradition polémique byzantine.

Barthélémy lance, un moment donné, à son adversaire, la petite phrase : *tout ce que je t'en dis, sur la biographie du Prophète, je ne le tire pas de mon fonds, mais ce sont les Chaldéens* (1) *qui*

(1) Nestoriens sans doute, mais peut-être habitants de l'Irāq, ce qui permettrait de chercher auprès de la Risālat d'al-Kindī dont dépendent tant de passages de notre traité.

portent témoignage à ce propos, ceux qui se trouvent là-bas. Et nous avons appris d'eux (1389 b), etc.

Et ceci est pour nous une indication : les caractères nouveaux, originaux, de Barthélémy, ce n'est pas dans l'antique tradition polémique byzantine qu'il faut aller les retrouver. A cette tradition, Barthélémy n'a pris que la ligne générale de son discours : démonstration de la nécessité de l'incarnation, du caractère immanent de la Trinité, biographie du Prophète, examen du Coran.

Mais ce qu'il a introduit de nouveau dans ce cadre, ce sang jeune qu'il infuse à la vieille polémique qui s'ennuie de sa perfection trop vite atteinte, c'est en dehors de l'officielle tradition byzantine que nous le retrouverons, et au sein de la polémique vivante que menaient contre l'Islam les moines du limes, à Édesse, à Mayafarqat, à Harran, à Mélitène ou a Divrîq (1).

Et pour n'établir qu'une série de parallèles, et pour prendre comme point de repère un ouvrage facile à dater, nous ouvrirons la fameuse *Risāla* d'Abd al-Masīḥ b. Isḥaq al-Kindī, ouvrage anonyme, malgré cette attribution trop précise, et que nous avons daté en dernière analyse, de la fin du IXe s. (2).

Cette œuvre est la plus complète, la plus soignée de la polémique islamo-chrétienne de l'époque créatrice. Écrite en terre d'Islam, exposée à être lue par des Musulmans et destinée à des chrétiens chancelants, elle a, dans ses allégations relatives à la religion de Mahomet, une gravité et une information qui ne laissent rien au hasard. Pour le monde monacal du *limes*, soucieux de renouveler l'arsenal de son argumentation, c'était une véritable somme polémique. Kindī est présenté comme moine, sous son masque de client d'un musulman notable, et sans doute l'auteur de la *Risāla* l'était-il. Comme tel, formé aux saines traditions, il a eu recours aux lieux communs de la polémique et à ce plan général qui remonte peut-être à l'école

(1) Nous avons identifié à Divriq à Tefriqa, le lieu de « l'entretien avec le vizir » rapporté par *Abu 'l-Faradj ibn al-Ṭayyib* msc. Paris, arabe 177, f° 1 à 27 inclus.

(2) Cf. l'article : *L'apologie d'al-Kindī et sa place dans la polémique islamo-Chrétienne* d. *Atti del Convegno internazionale sul Tema L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Lincei, Rome 1964.

de Jean Damascène. Aussi le voyons-nous, comme le fait Barthélémy, au début de son écrit, simuler qu'un musulman lui pose des questions. Mais les questions de l'adversaire supposé d'al-Kindī sont de fausses questions et ne doivent servir qu'à préparer la réponse du chrétien. Au contraire c'est, nous l'avons vu, à un véritable traité que prétend répondre Barthélémy d'Édesse.

Mais quel que soit leur point de départ, les deux polémistes ont ajouté aux antiques arguments bien des choses qui leur viennent d'une source commune, à moins que Kindī, dans une de ses premières rédactions, n'ait été le modèle qu'a suivi tout simplement Barthélémy. On y trouve le même développement où le chrétien met *a quia* son adversaire qui lui a reproché le polythéisme qu'implique le dogme de la Trinité : « Vous prétendez, dit-il, que votre Dieu est une unité compacte *(faradun samadun)*, mais pourtant vous dites que le Coran est le verbe de Dieu, venu et non créé, et d'autre part, vous admettez que Jésus est le verbe de Dieu, et vous parlez de l'esprit de Dieu. Quelle existence aurait d'ailleurs un Dieu sans verbe et sans esprit ? » Cette démonstration est menée avec rigueur dans al-Kindī. Elle est menée dans le même ordre et dans le même esprit, mais beaucoup moins rigoureuse dans Barthélémy. Ceci tient d'une part aux traditions auxquelles celui-ci obéissait — et qui l'empêchent de se livrer à des développements à propos du mot *ṣamad* — qu'il transcrit pour la première fois correctement — sans s'exclamer que le Dieu du Musulman est sphérique et a une forme — et qui le mènent à démontrer que les musulmans sont athées s'ils ont un Dieu álogos kai ápnous. L'auteur de la *Risāla* d'al-Kindī était évidemment beaucoup plus près de l'Islam que Barthélémy. Dans l'histoire du Prophète, d'autre part, on peut établir un parallèle étroit entre les affirmations de l'un et de l'autre sur l'absence de justification textuelle de la mission de Mahomet, sur la prétention de mettre celui-ci, comme Prophète, sur le même plan que Jésus. Et le rapproche-

(1) Ceci remonte à Nicétas qui introduit volontairement l'équivoque dans l'interprétation de ce mot A. Mai P.N.B. IV, p. 394 sq. et le curieux passage p. 389, l. 4 sq.

ment entre Jésus, Adam et les Prophètes, au point de vue de la naissance sans père, des miracles, de l'ascension au ciel, est encore une fois un point commun, non seulement pour la qualité de l'argument mais pour la façon de le traiter. Notons que la seule tentative de miracle du Prophète à laquelle il soit fait, de part et d'autre, allusion, est la division de la lune, présentée de part et d'autre avec humour. Il y a plus. Des phrases entières passent de l'un à l'autre. Quand Barthélémy parle du *mi'rādj* du Prophète et qu'il souligne l'anthropomorphisme qui jaillit de toutes parts du récit qu'en font les Arabes, de l'impiété qu'il y a de prétendre que le nom de Mahomet est inscrit sur le trône de Dieu, ou que Dieu n'a créé le monde que pour l'amour de son Prophète, c'est dans « Kindī » même qu'il aurait pu puiser. L'ordre des développements offre même un si curieux parallélisme que le passage sur l'inscription du nom de Mahomet sur le trône de Dieu revient deux fois, dans l'un comme dans l'autre (1).

Enfin il y a ce fait crucial, c'est que lorsque Kindī présente l'histoire de la tradition prophétique et qu'il rappelle la justification que Moïse apporta de sa mission suivant les versets de l'Exode, il dit, traduisant à peu près : « tu diras aux enfants d'Israël que je suis l'image de Dieu auprès d'eux, et c'est en ces termes que tu t'adresseras à Pharaon en entrant auprès de lui : *l'être qui est m'a envoyé auprès de vous...* Aye ashir ayye... » Or, Barthélémy, lorsqu'il parle de la tradition prophétique paraît si bien hanté par le souvenir de ce passage, qu'il ne peut s'empêcher d'y recourir, en transcrivant de même l'hébreu, avec cette affectation d'érudition qu'il manifeste volontiers : 1440 Eîpen gar Hebraïdi phoneî pros ton Pharaō 'Aïá 'Aser 'Aïá 'Aspaouth. Apesteile me pros se toutestin : kurios kai to hágion pneûma...

Mais ce serait faire tort à notre auteur que de ne voir dans son information et dans sa méthode que les éléments qu'il doit à la tradition scholastique des Byzantins d'une part, à la polémique des *limes* de l'autre. Il y a, et c'est là qu'il est surtout attachant, des éléments qui lui sont propres et qui n'appartiennent qu'à lui.

(1) *Apologie d'al-Kindī*, éd. Anton Tien, p. 95 et 96-97, Barthélémy, p. 1392.

*
* *

Le livre de Barthélémy a été écrit pour des Byzantins, en terre grecque, ou en bordure de l'Empire, à une époque où il fallait reconquérir ou raffermir dans la foi des gens parlant encore grec, mais ayant perdu le contact avec la culture scolaire, de langue plus ou moins classique. Cela ressort clairement, d'abord du fait de la langue usitée, ensuite parce que, dans un but satirique, ou pour mieux frapper l'adversaire, notre auteur n'hésite pas à défigurer sciemment une tradition ou une citation sans paraître craindre d'être contredit. Et certes, ce sont choses que l'on ne fait pas quand on vit en terre d'Islam, parmi des gens qui n'ont qu'à ouvrir un Coran pour rétorquer un mensonge de ce genre. Il a travaillé sur des textes, sur des traditions orales, sur des souvenirs personnels.

Il est d'un témoin oculaire, d'un voyageur, ce passage où il parle des « petits garçons qui vont à l'école avec leur Coran et leur table à écrire « à la main... Ils l'emportent à la promenade, ils le mêlent à leurs jeux, ou bien ils se le jettent les uns les autres à la tête ». Notre moine, bien entendu, ne manque pas non plus de dire qu'ils le posent à côté d'eux dans d'autres circonstances plus terre à terre. Mais nous savons qu'un peu de scatologie fait partie de son caractère et qu'il en mêle aussi bien aux traditions qu'il donne sur les ablutions rituelles, qu'à celles qui ont trait à l'*aḏān* (appel à la prière) et même au *ṭawāf*, où son incorrigible penchant lui fait représenter le musulman courant autour de la pierre noire « un doigt dans le fondement et l'autre dans l'oreille ». Cela lui permet par surcroît de confondre le *muezzin* et l'*imam*, au grand dam du respect dû à la prière (1445 c) pour un « prêtre *(sic)* musulman ».

Mais il est bien informé et il semble qu'il connaisse assez d'arabe. Quand on voit l'anonyme I, où les détails sont généralement choisis et sûrs, Euthyme Zigabène, compilateur appliqué, la biographie de Mahomet faite pour Constantin Porphyrogénète, et les transcriptions misérables qu'ils donnent des mots arabes, l'on ressent une impression d'assurance à lire Barthélémy, vraiment digne successeur sur ce point du grand Nicétas, le

premier traducteur du Coran. Non seulement, il cite beaucoup de manuscrits, mais il les reproduit dans une transcription correcte et cohérente, correspondant à la prononciation du grec qui était la sienne. Et si l'on recule un instant devant la graphie Mpaitalmoukatem, dans un passage où il est question de la terre promise, on se rend vite compte que c'était là en somme la seule graphie possible pour Bayt al-Muqaddam, à l'époque où l'on écrit Amptoulmoutalep et Amptoulâs.

On remarquera ici que l'ouvrage, par une grâce signalée, présente cette qualité dans la transcription aussi bien à son étage ancien que dans la grande biographie interpolée après 1420 A. Et les deux transcriptions portent chacune la trace d'une époque, celle de l'étage ancien ayant des valeurs phonétiques très voisines des transcriptions de Nicétas. On peut supposer que les auteurs ou l'auteur tardif de ce factum connaissai(en)t l'arabe.

D'où tirait-il, maintenant son information ? De ses souvenirs, de ses lectures peut-être, mais surtout, semble-t-il, de se sentretiens et de traditions orales. Il a vu des musulmans prier, il en a entendu un décrire le *wuḍū'*, et ce qu'il en rapporte synthétise assez bien la tradition commune sur l'ablution, à condition que l'on veuille bien éliminer une fois pour toutes, comme volontaires ajoutés, dans un sale esprit, tous les détails abjects.

Mais il n'a jamais vu prier dans une mosquée. Car, décrivant l'appel à la prière, il nous dit que celui qui le fait « monte en un lieu élevé, puis descend se mettre à la tête des fidèles ». Ceci ne pourrait se faire que dans une très petite communauté, une troupe de soldats en campagne, par exemple, avec qui l'auteur aurait échangé une conversation.

C'est à une tradition orale aussi, vraisemblablement, qu'il emprunte 1416 b sq. l'épisode du *zuhdī* (ascète) qui mendiait un jour auprès d'un riche Alépin qui lui promit une pièce de monnaie par nom de prophète qu'il citerait. Il ne put arriver bien loin. Qu'auraient dit des chrétiens qui auraient été témoins de cette scène ? ajoute Barthélémy, cette scène que Morateinos traita satiriquement. Il y a là, évidemment, un récit contre l'ignorance de certains ascètes ou prétendus ascètes musulmans, plutôt moines mendiants qu'ascètes ou philosophes. Quant au

« Morateinos » qui en fit une épigramme, nous y reviendrons tantôt.

Le deuxième auteur, Barthélémy II, qui est peut-être le compilateur de tout l'ouvrage — ce qui expliquerait quatre interpolations que l'on trouve dans la partie la plus ancienne, et proprement polémique du traité — le deuxième auteur ne le cède pas à son prédécesseur pour la valeur de son information.

C'est ainsi que, parlant de l'épilepsie de Mahomet, qui, suivant une tradition constante chez les chrétiens d'Orient, eut son influence sur le rituel islamique, il nous montre un *ḏhikr* (fête de commémoration) s'improvisant parmi les ṣūfis pauvres, qu'il appelle Phôrakides, terme curieux, à étymologie péjorative, par lequel il désigne les *fuqarā'*, les pauvres de Dieu. Ce *ḏikr* est décrit avec un grand luxe de détails qui nous permet d'y voir un témoignage vivant sur ce qui, quelques lustres plus tard, allait devenir les cérémonies des derviches.

Barthélémy I a traduit correctement la *fātiḥa*, à moins qu'il n'en ait emprunté le sens à Nicétas, qui en donne une traduction très fidèle.

* * *

Ainsi, nous pouvons tenir cet auteur, à quelque endroit de l'histoire de l'ouvrage qu'il se situe, pour généralement bien informé, moine, instruit dans la tradition polémique comme dans celle de l'Islam. La question se pose de savoir à quelle date il se situe.

La rédaction définitive de l'ouvrage est tardive. La langue, l'usage du chanvre par les *faqīrs*, ne peuvent, en mettant les choses au mieux, permettre de situer la 2e biographie avant le XIIe s. Je ne crois pas qu'il faille le situer après, pour la raison que le mot Mousoulmânoi que notre auteur emploie témoigne du souci de marquer la multiplicité des nations constituant le corps de l'Islam.

Mais il y a, dans cet ouvrage, différentes époques. Il y a les passages empruntés à la polémique pure, à la polémique classique, où le style des transcriptions, contemporaines de Nicétas l'expression ho néos théos sou, l'argumentation mu'tazilite de

l'adversaire, l'attitude philosophique prétentieuse, qui rappelle Abū Qurra, constituent une première chaîne de repères. Mais à ceux-ci vient s'ajouter le fait que le texte mentionne les quatre rites orthodoxes, constitués au milieu du IXe s., et surtout la mention du fait que le Coran d'Othman est conservé à Damas (1444), fait antérieur à 850, où il est transporté à Mélitène (Kindī), qui nous permettent de situer à cette date la première partie de l'ouvrage, moins les interpolations.

Celles-ci, vu la graphie de Mpatalmoukatem, de l'une d'elles, et l'histoire du *zuhdī* (transc. Zekkhétès), nous paraissent tardives et contemporaines de la biographie due au second auteur. Comme la mention des *faqīrs* nous porte à dater le texte d'assez bas, il serait intéressant de préciser cette approximation.

Nous avons vu que Barthélémy parle, à propos du *zuhdī* ridicule, d'un certain Morateinos, auteur arabe, d'après le contexte, qui en fit une épigramme. Ceci se passe dans l'entourage d'un émir d'Alep, où cet auteur arabe devait avoir l'occasion d'exercer un esprit caustique, peu respectueux des saints hommes, et le jour de la grande aumône publique, que les Hamdanides ou les Ayyoubides avaient coutume de tenir.

On peut se demander si le Morateinos en question ne serait pas le grand poète Abū'l ʿAlā 'l-Maʿarrī at-Tanūkhī. On voit très bien le nom de celui-ci syncopé en *Mara-ŧānī*. Et cela nous donnerait un ensemble très acceptable. On songera en effet qu'Abū'l ʿAlā n'était pas embarrassé par le respect des plus saintes traditions, puisqu'il fut l'auteur d'un pastiche du style du Coran, le *Kiŧāb al-Fuṣūl wal-Ghāyāt* et de la peu conformiste *Risālatu'l Ghufrân*. De plus il fréquenta, avec bienveillance, les milieux chrétiens, et l'on alla jusqu'à faire de lui, pour la philosophie, l'élève d'un moine de Laodicée. Enfin, il dédia au prince ʿAbd al-Qāsim al-Ḥusayn al-Maghribī sa *Risālatu'l-Masîḥya*. Et ce prince est, d'autre part, le ministre auquel Élie de Nisibe dédie, en lui faisant y jouer sa partie, la série de séances apologétiques qu'il reprit de ʿAbdallah b. aṭ-Ṭayyib. Maʿarra est, on le sait, non loin d'Alep où l'on rencontra souvent le poète. C'est la région où régnaient, au début du XIe s., les Hašîšîs et d'autres sectaires curieux. Ceci situerait d'un coup notre auteur, et les fameux Chaldéens qui lui servirent de source pourraient

être quelqu'un ou quelques-uns de cette longue chaîne des auteurs que l'on retrouve sur le Lines et en « Chaldée » du IXe au XIIe s. : ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī, Yaḥyā b. ʿAdī, ʿĪsā b. Zurʿa, Élie de Nisibe, ʿAbdallah b. aṭ-Ṭayyib.

Conclusion

En conclusion, nous proposerions d'admettre que la « réfutation d'un Agarène », mise au compte d'un « humble moine d'Édesse » est ce qui nous reste de la compilation, refaite probablement une dernière fois au XIIIe s. en langue vulgaire, de deux, au moins, et plus probablement de trois écrits byzantins d'époques différentes, le premier, reprenant les arguments d'un écrit polémique arabe, et dont il ne nous reste que des traces, le deuxième renfermant un exposé polémique centré sur la foi et le dogme musulmans, passant brusquement à un chapitre très étendu, la troisième partie de l'ouvrage, d'une vivacité polémique extrême, sur la vie, la généalogie et la descendance du Prophète. Cette partie, que l'on peut faire remonter au Xe ou au XIe s., est par son style et son contenu, la plus originale et la plus percutante de l'œuvre.

Cette œuvre dut, vraisemblablement, être destinée à la défense de la foi dans les territoires des confins islamo-byzantins, comme le fut l'épître du pseudo-Aréthas dont la langue, également populaire, ne pouvait être destinée qu'à toucher le grand nombre. La compilation que nous avons sous les yeux, amputée de sa première partie, fut assez négligemment reprise, sans doute au XIIIe s., époque où, tant en grec qu'en arabe, la polémique jeta ses derniers feux avec Nicétas Choniate, après Euthyme Zigabène, chez les Byzantins, avec Ibn Taiymiyya, Abu'l-Baqā Ṣāliḥ b. Ḥusayn al-Djaʿfarī chez les Musulmans, et Yeshuyyab b. Malkūn, évêque de Nisibe, en terre d'Islam. Enfin, on trouvera la trace de son argumentation — et de celle de Nicétas de Byzance (IXe s.) — dans les Quatre discours contre Muhammad rassemblés pour Constantin Cantacuzène, au siècle suivant.

Armand Abel
(Bruxelles)

LA NOTION DE 'ILM CHEZ LES PREMIERS MU'TAZILITES

(suite)

Dans la première partie de cette étude (1), nous avons essayé de rassembler les données rares, éparses et fort allusives concernant les fondateurs de l'*i'tizāl* : Wāṣil b. 'Atā et 'Amr b. 'Ubayd, et nous nous sommes ensuite appliqué à l'examen de la théorie d'un représentant de la branche dite de Baṣra : Abū l-Huḏayl al-'Allāf, considéré comme le plus original des mu'tazilites, au sujet duquel les informations s'avèrent fort intéressantes et suggestives. Avant d'aborder l'étude des idées d'an-Naẓẓām, disciple et neveu d'Abū-l-Huḏayl, sur la connaissance, nous nous arrêterons à l'examen de la théorie d'un opposant d'Abū-l-Huḏayl (2), considéré comme le fondateur de la branche de Baġdād, Bišr b. al-Mu'tamir (m. 210/825 ou 226/844) (3).

(1) Voir *Studia Islamica*, XXXVI (1972), p. 23-45.

(2) Cf. J. W. Fück, *Some hitherto unpublished texts on the mu'tazilite movement from Ibn an Nadīm's Kitāb al-Fihrist, in Mel. Muh. Shafī'* (Lahore, 1955), p. 59, l. 12.

(3) *Idem, Ibid.* 59-66. Ibn an-Nadīm le fait naître à Kūfa et ne paraît pas formel quant à son appartenance à l'école de Baġdād. Il ne semble pas, en effet, que la distinction entre les écoles de Baġdād et de Baṣra remonte aussi haut dans le temps. Maints passages des *Maqālāt* nous porteraient à infirmer l'idée reçue, mais difficilement vérifiable, d'une nette distinction entre ces deux écoles avant Abū-l-Qāsim al-Balḫī. Cf. *Maq.* 230 ; 391-392 ; 393-394, où l'opinion d'an-Naẓẓām, considéré comme faisant partie de l'école de Baṣra, est aussi celle de la plupart des mu'tazilites de Baġdād. De même, in *Maq.* 339, l. 1 sq., l'opinion de Mu'ammar, d'Abū-l-Hudayl et d'an-Naẓẓām, sur le *kumūn* rejoint celle de Hišām et de Bišr, pourtant *Maq.* 345. Voir à ce sujet R. Brunschvig, *Mu'tazilisme et Aš'arisme à Baġdād*, in *Arabica* IX (1962), fasc. 3, p. 345-46 et 349.

Originaire de Kūfa et contemporain de Šāfi'ī, Bišr vécut à Baṣra où il connut des disciples de Wāṣil (1), mais il est considéré, selon Ibn an-Nadīm, comme étant de Baġdād. Auteur de vers sur l'unicité divine *(tawḥīd)*, la justice *('adl)* et la promesse *(wa'd)*, Bišr fut à l'école des maîtres de Wāṣil et d'Abū-l-Huḏayl (2). De la liste des ouvrages que lui attribue le *Fihrist*, on peut déduire qu'il critiquait les théories des grammairiens, qu'il ne partageait pas les opinions d'Abū-l-Huḏayl, pas plus que toutes celles d'an-Naẓẓām. Mais la mention la plus surprenante est celle qui est faite de son livre consacré à la réfutation *(radd)* de ceux qui sont passés maîtres en *kalām* (3). Ce qui laisse penser que le *kalām* d'alors était loin d'être systématisé et de faire l'unanimité quant à ses méthodes et à ses objectifs. Cela n'est pas pour étonner, si l'on songe que, dès l'origine du développement de la pensée islamique, les discussions des gens du *kalām* eux-mêmes se sont portées sur la légitimité de ce *kalām*, c'est-à-dire sur la légitimité de l'application de l'examen rationnel aux vérités de la foi. En ce sens, la discussion au sujet du problème de la connaissance *(ma'rifa)* posé par les premiers mu'tazilites n'a pu donner lieu qu'à « de vives discussions » et à de « violentes oppositions » (4).

Dans sa notice sur Bišr b. al-Mu'tamir, 'Uṯmān Amīn, dont on connaît la précieuse histoire de la pensée islamique, donne un commentaire intéressant sur l'affirmation de Šahrastānī : « Il [Bišr] inaugura la théorie de l'engendrement *(tawallud)* (5) et la poussa à l'extrême *(wa afraṭa fīh)*. « Il semble », poursuit 'Uṯmān Amīn, « qu'il cultivait la notion d'engendrement en vue de délimiter celle de responsabilité *(mas'ūliyya)* et d'enchaînement causal *(tabi'a)* ». En effet, l'action procède de l'homme et engendre d'autres actes, telle la pierre qu'il laisse tomber et qui brise une bouteille dont un éclat est projeté sur un passant et

(1) Nader, *Mu'tazila*, 38.

(2) Malaṭī, *tanbīh*, 38-39.

(3) Fück, *loc. cit.* 59 : *Kitāb ar-radd 'alā man ṭabba-l-kalām.*

(4) Ğāḥiẓ, extrait du *Kitāb al-masā'il wa l-ǧawābāt fī l-ma'rifa* édité par C. Pellat in *Machriq*, mai-juin 1969, p. 315-326. Nous tenons à signaler ici que pour certains passages de ce texte nous nous sommes appuyé sur la traduction en cours de L. Souami.

(5) *Ḍuḥā l-Islām*, Le Caire, 1936, III, 145. Šah. *Milal*, I, 81.

ainsi de suite. Lequel de ces actes faut-il imputer à l'agent ? 'Uṯmān Amīn déplore l'absence de texte explicitant ce point de vue. Cependant, la découverte du passage de Ǧāḥiẓ, cité plus haut (1), permet de considérer que le problème posé par Bišr, sans être résolu, est éclairé d'un jour nouveau.

Nous aborderons la question par la mention qu'en fait Abū l-Ḥusayn al-Ḫayyāt dans son *Kitāb al-Intiṣār* : « L'auteur du livre [Ibn ar-Rawandī] (2) disait : [Bišr] affirmait que l'homme peut produire les couleurs, les saveurs, les odeurs... et tous les aspects physiques des corps *(hayyi'āt al-aǧsām)*. Mais il [Ibn ar-Rawandī] mentait et affirmait le faux, car Bišr ne soutenait pas, au sujet de la production des accidents des corps, l'opinion que lui attribuait Ibn ar-Rawandī. Il n'était pas impossible (3), selon Bišr, que ces choses soient produites par l'acte d'un autre que Dieu ; il affirmait que ce qui, dans la couleur, est produit par une cause procédant de l'agent est l'acte de ce dernier, et que ce qui n'est pas produit par une telle cause est l'acte de Dieu et n'est en rien l'effet de l'agent. » (4)

Peu différente, mais non moins tendancieuse, est l'information donnée par Baġdādī dans le *Farq* : « Il [Bišr] affirmait la possibilité, pour l'homme, de produire les couleurs, les saveurs, les odeurs, la vue, l'ouïe et toutes les autres perceptions *(idrākāt)* par voie d'engendrement *('alā sabīl al-tawallud)*, lorsqu'il réalise les causes de ces perceptions *(iḏā fa'ala asbābahā)*. » Ainsi formulée, l'opinion de Bišr ne pouvait qu'être taxée d'opinion honteuse *(faḍīḥa)* et considérée comme outrepassant les lois de l'engendrement *(ifrāṭihi fī l-tawallud)* (5). Simplification sans doute délibérée, dont, — nous l'avons déjà vu —, Baġdādī est familier, puisque, selon lui Bišr préten-

(1) Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-masā'il wa l-ǧawābāt*, *loc. cit.*

(2) Il s'agit de l'ouvrage *Faḍīḥat al-mu'tazila* dont le *Kitāb al-Intiṣār* est la réfutation. Cf. *Intiṣār*, 52.

(3) Nous adoptons ici l'esprit de la traduction d'A. Nader, ne retenant de la restitution du texte arabe, par M. Nyberg, que *taqa'* au lieu de *yaqa'* (p. 132, n. 62). Nous ne pensons pas, en effet, qu'il faille remplacer la négation *mā* par la locution adverbiale *mimmā*.

(4) *Intiṣār*, 52.

(5) Du fait que cette théorie exagère le rôle de l'agent dans la production de l'effet.

dait que l'homme tire du néant *(yaḫtari')* les couleurs, les saveurs et les perceptions (1).

Selon Šahrastānī, Bišr affirmait que ces accidents et ces perceptions peuvent être engendrés par l'acte d'un agent [extrinsèquement à sa substance] en un autre que lui *(yaǧūzu an taḥṣula mutawallida min fi'l al-ġayr fī l-ġayr)*, lorsque leurs causes sont le fait de cet agent. En réalité, poursuit Šahrastānī, Bišr emprunta ce dire aux « philosophes de la nature *(aṭ-ṭabī'iyyīn)* » (2). Ibn Ḥazm dit : « *ad-dahriyyīn* » (3).

Plus explicite est l'information que nous donne le fragment retrouvé de Ǧaḥiẓ sur la théorie de Bišr et de son école : « Toutes les connaissances *(ma'ārif)* sont les actes des agents *(fi'lu l-fā'ilīn)* (4), à l'exception de la connaissance qui n'est pas précédée par une cause provenant de ces agents *(lam yataqaddamhā sababū minhum)*, et qui n'a pas été déterminée par une raison inhérente à leurs actes *(wa lam yūǧibhā 'illatū min af'ālihim)*. Les tenants de ce dire ne se réfèrent donc pas à la connaissance de Dieu et de son prophète, ni à la science des lois divines *(šarā'i')* ni à tout ce qui fait l'objet de divergence *(iḫtilāf)* et qui comporte querelle *(munāza'a)* ; ils ne se réfèrent pas non plus aux choses dont les réalités profondes *(ḥaqā'iq)* ne sont connues que par réflexion *(tafakkur)* et discussion

(1) *Farq*, 157, cité par M. Nyberg, in *Iḫtiṣār* 132, n. 62. La conséquence de cette exagération est la négation de la nécessité d'un créateur *(muḥdiṯ)*. Cf. *Muḥīṭ* 76 et 380. *Muġnī* XI, 322 sq.

(2) Šah. *Milal* I, 81. Notons ici que la traduction donnée par A. K. Kazi et J. G. Flynn in *Abr Nahrain* (1968-69), vol. VIII, p. 52 est trop vague et ne résout pas la difficulté présentée par l'expression *min fi'l al-ġayr fī l-ġayr*. L'expression « secondary effects » utilisée par les traducteurs rend compte de la notion de *tawallud*, sans mettre en lumière que cette notion implique celle de causalité extrinsèque ou enchaînement accidentel, par opposition à la causalité intrinsèque qui régit les rapports des accidents avec la substance. Cf. *Šāmil*, 238.

(3) *Fiṣal* IV, 192, où, sans les nommer, l'auteur expose les théories de Bišr, Ṯumāma et Ǧāḥiẓ et les taxe de matérialisme athée. A propos des *dahriyya*, cf. *Muġnī* XII, 54 ; *Ḥayawān* V, 40 sq., VII, 13 ; Šah. *Milal* II, 93. Voir aussi R. Brunschvig, *Le Culte et le Temps dans l'Islam classique*, in *R.H.R.* 1969, p. 183-184 au sujet du terme *dahriyya*.

(4) Comprendre ici les sujets connaissants.

dialectique *(munāẓara)* (1), abstraction faite de la perception des cinq sens (2) *(dūna daraki-l-ḥawāss al-ḫamsa).* »

Il s'agit donc ici de toutes les discussions d'écoles aboutissant à des conclusions déduites à partir de faits non vérifiés par la connaissance sensible.

« Ils ont ainsi affirmé que toute perception sensible est leur acte, en raison des causes contraignantes et des motivations antécédentes [qui les déterminent] *('alā l-asbāb al-mūǧiba wa l-'ilal al-mutaqaddima)* ». Si ces conditions ne sont pas données, il ne peut se produire des perceptions non contrôlées par l'activité délibérée du percevant, ces perceptions survenant par surprise *(baġtatā)* et en état d'incapacité *('ağz)* de l'âme ou d'inattention *(ġafla).* Cette perception est, dès lors, l'acte de Dieu, réalisé sans le concours de l'homme, en vertu de la nature que Dieu a imprimée *(ṭabu'a)* à l'homme et de la constitution dont il a doté *(rukkiba)* la créature *(Masā'il* 316, l. 15-19) (3).

Cette école a, en outre, considéré que la connaissance de la vérité des informations *(ṣiḥḥatu l-aḫbār)*, telle la certitude [de l'existence] des métropoles lointaines et des grandes batailles passées *(al-amṣār an-nā'iya wa l-ayyām al-māḍiya)* est de l'ordre de l'acquisition et du libre choix *(sabīl al-iktisāb wa l-iḫtiyār)* (4). Car ce sont eux, les sujets de la connaissance, c'est-à-dire, en l'occurrence, les agents *(fā'ilūn)* qui ont examiné *(naẓarū)* [les faits rapportés] de façon à distinguer entre une source d'information *(maǧi')* qui résiste à tout démenti et celle

(1) *Munāẓara* (pluriel : *munāẓarāt*) : « Séances d'entraînement dialectique, organisées par les gens du *kalām* sous les premiers abassides et auxquelles Ibn Qutayba avoue avoir participé dans sa jeunesse ». Cf. *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, trad. G. Lecomte, Damas 1962, § 81 et 82.

(2) *Masā'il*, 316, l. 3-7.

(3) En ce cas, poursuit le rapporteur de la théorie de Bišr, c'est lui (l'objet perçu) qui a raison des sens et domine la puissance sensitive (*al-qāhir li l-ḥāssa wa-l-mustawlī 'alā l-quwwa, Masā'il* 316, l. 16). Ce qui nous amène à modifier la lecture que nous donnions de ce texte avant qu'il ne fût imprimé. Lecture erronée par suite d'une imperfection de la photocopie du manuscrit en notre possession, d'où il est résulté une fausse interprétation de la pensée de Bišr. Voir notre article, *Des critères de la certitude; un opuscule de Ḥasan Ibn Sahl sur la crédibilité du dire transmis par un grand nombre,* in *J.A.* (1969), CCLVII, fasc. 1-2, 124, n. 62.

(4) Cf. A. S. Tritton, *Some mu'tazili ideas about Religion in particular about knowledge based on general report, in B.S.O.S.*, 14 (1952), 612-622 et surtout 617-618.

qui est susceptible d'être mensongère (*Masā'il* 316, l. 12-14). On peut voir là une réaction contre la prolifération d'informations *(ḥadīṯ)* tendancieuses ou apocryphes, ce qui rejoint la critique de la tradition orale par an-Naẓẓām reproduite dans le *Kitāb al-Aḫbār* de Ǧāḥiẓ (1). Il découle de cela que toutes les connaissances sont de même ordre *(sabīluha sabīlū wāḥidū)* et que les divers modes d'argumentation et d'explication par la cause sont équivalents *(wa-wuǧūh dalā'ilihā wa-'ilalihā mutasāwiya)* (2). Autrement dit, la connaissance informative historique ou géographique procède de la perception sensible, mais contrôlée par la capacité de discrimination du sujet percevant. Il s'ensuit que la perception des sens est le fondement de la connaissance *(aṣl al-ma'rifa)*, sa condition *sine qua non*, puisqu'elle témoigne de ce qui n'est pas apparent et désigne ce qui est caché *(al-mustašhid 'alā l-ġā'ib wa-d-dalīl 'alā l-ḫafiyy)*.

A telle enseigne que l'authenticité *(ṣiḥḥa)* de la connaissance dépend du caractère sain *(ṣiḥḥa)* du sens qui perçoit et que l'erreur *(fasād)* est la conséquence d'une altération *(fasād)* de la perception (3). Si bien que les vérités déduites par l'esprit à partir de l'expérience sensible, comme l'affirmation de l'unicité de Dieu, de sa justice et de son injustice, en résumé, tout ce que la raison met en évidence par l'examen *(mā aẓharathu-l-'uqūl bi l-baḥṯ)*, tout ce que l'esprit appréhende à l'aide de la réflexion *(wa adrakathu n-nufūs bi l-fikr)* est éminemment l'acte du percevant et doit être considéré comme acquis par lui *(aǧdaru an yakūna fi'luhu wa l-mansūbu ilā kasbih)* (4). Sur quelle

(1) Cf. *Al-aḫbār wa kayfa taṣiḥḥ*, éd. Ch. Pellat, in *J.A.*, CCLV (1967), fasc. 1, surtout pages 66-67 et un autre fragment du même ouvrage de Ǧāḥiẓ, édité par J. Van Ess, *Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām*, in *Mél. en l'honneur d'Otto Spies*, 1967, pp. 17-201.

(2) *Masā'il*, 316, l. 14-15. On ne peut s'empêcher de penser, ici, au principe de l'équipollence des preuves *(takāfū' al-adilla)* adopté par les philosophes de la nature *(ṭabī'iyyūn)* et critiqué, entre autres, par Ibn Hazm, *Fiṣal* V, 119-136, *Tabṣīr*, 67 ; *Farq* 131, *Milal* Baġdādī 91 et n. 4. Voir, à ce sujet, *Les sceptiques grecs*, textes choisis et traduits par J. P. Dumont, Paris, 1966, pp. 45-46.

(3) Il est intéressant de remarquer l'identité des termes utilisés pour des notions concernant des domaines distincts : le fait concret et son résultat cognitif.

(4) *K.al-masā'il, loc. cit.* 317, l. 1-7. Sur la distinction entre les notions de *sabab* et de *'illa*, voir l'article de R. M. Frank, *Some reflections on the technical meanings of the term ma'nā in the kalām and its use in the physics of Mu'ammar*, in J.A.O.S.

argumentation Bišr appuie-t-il son affirmation ? « La vue », dit-il, « ne s'exerce que chez l'homme qui ouvre l'œil *(fātiḥ baṣarih)*. La vue peut donc exister sans que le sujet qui la possède soit voyant, en revanche, ce dernier ne cesse pas d'être voyant tant que son œil est ouvert. Ceci prouve que la perception visuelle n'a lieu que par suite de l'ouverture [de l'œil] et non en raison [de l'existence] de la vue *(al-idrāk innamā kāna li 'illati-l-fatḥ wa lam yakun li 'illati l-baṣar)*. Car si la perception avait lieu en raison de l'intégrité *(ṣiḥḥa)* du regard, cette intégrité n'existerait qu'avec la perception. Mais du moment que cette intégrité existe en dépit de l'absence *('adam)* de perception, alors que celle-ci persiste tant que persiste l'ouverture [de l'œil], il est, par là même, évident que la perception n'a lieu qu'en raison de l'ouverture [de l'œil], abstraction faite de l'intégrité de la vue *(dūna ṣiḥḥati l-baṣar)*. »

En clair, la perception sensible est certes fonction de la réceptivité de l'organe sensoriel et sa diversité s'explique par la différenciation des organes ; cependant la réceptivité et l'intégrité de l'organe, tout en se présentant comme la condition *sine qua non* de la connaissance sensible, nécessaire par nature, ne suffisent pas à expliquer l'appréhension de l'objet de la connaissance par l'organe du sujet connaissant. En raison de quoi l'exposé se développe ainsi : « Puisque la nature de la vue ne devient efficiente *('āmila)* que lorsque le sujet ouvrant l'œil le dote de cette efficience, et que l'ouverture [de l'œil] est une cause inhérente de la perception *('illatu l-idrāk)*, un antécédent dépendant de l'agent, un préalable qui lui est inhérent *(muqaddimatū bayna yadayh wa-tawaṭi'atū lah)* ; et puisque la perception n'est pas à l'ouverture de l'œil] ce qu'est la cause à son effet, l'antécédent

(1967), vol. 87, fasc. 3, p. 231. On remarquera ici que Bišr fait entrer les arts *(ṣinā'āt)* pris au sens large de toute discipline inventée par l'homme *(artifex)* dans la catégorie des connaissances acquises (*Masā'il* 317, 6-8). A comparer avec *Muġnī* XVI, 210-213, où, pour montrer le caractère nécessaire et contraignant de l'enseignement divin, le qāḍī fait entrer le Coran, art de l'éloquence *(kalām faṣīḥ)* dans la catégorie des *ṣinā'āt* dont le résultat est nécessaire bien que le moyen d'y parvenir soit l'acquisition *(iktisāb)*. Le problème ici est de concilier le caractère contingent de l'expression coranique *('ibāra)* et le caractère nécessaire de la signification *(ma'nā)* du message coranique.

au subséquent, le préalable à la conséquence, il s'ensuit nécessairement que c'est l'acte de celui qui ouvre l'œil *(fi'la l-fāliḥ)* [qui est la cause de l'ouverture de l'œil], car si la cause antécédente *(sabab)* est déterminante *(mūgibā)*, le causé lui succède [comme son effet] *(fa l-musabbab tabi'ū lah)* » (1). Il ressort de ce développement deux idées fondamentales :

a) L'étroite coordination entre l'acte du sujet percevant, conçu comme une source *(aṣl)* de connaissance, et l'exécution physique de l'acte par l'organe sensoriel, conçue comme condition *sine qua non* de cette connaissance (2).

b) Le second point capital est comme le principe de base du premier : la perception sensible qui est à la source de toutes les connaissances n'est autre que le résultat du libre choix du sujet percevant et l'expression de sa volonté.

En définitive, Bišr ne met l'accent sur le coefficient sensoriel dans l'acte de connaître que pour mieux faire ressortir le rôle de la volonté du sujet connaissant. Tout le développement de Bišr peut donc se résumer ainsi : le sujet percevant ne voit que s'il ouvre l'œil et il n'ouvre l'œil que s'il veut le faire (3). Si

(1) *K. al-masā'il*, 317, l. 17-19. C'est aussi l'opinion de Ğa'far b. Ḥarb, mu'tazilite de Baġdād (m. 236/851). Cf. *Maq* 240, l. 4 où l'on peut lire : « *wa qāla Ğa'far b. Ḥarb al-mamnū' qādir wa-laysa yaqduru 'ala šay'i kamā anna l-muntabiq ğafanuh baṣīrū wa-laysa yubṣiru.* Celui qui est empêché *(mamnū')* est puissant *(qādir)*, mais il n'a pas pouvoir sur quelque chose, de même que celui dont la paupière est repliée est voyant [en puissance] mais ne voit pas ». Pour Ğa'far, comme pour Bišr, la puissance peut n'être que pure virtualité, tandis que pour 'Abd al-Ğabbār, comme pour ses maîtres, la puissance ne se conçoit qu'en relation avec son objet (*Muġnī* XII, 98, l. 5-6). Nous retrouvons là la conclusion à laquelle nous étions parvenus dans la première partie de cet article (*Studia Islamica*, XXXVI, 1972, p. 00). La notion de virtualité supprimée, l'affirmation de la chose-néant devient nécessaire, en raison du caractère de détermination de la notion de puissance dans le *kalām*.

(2) Position différente de celle de 'Abd al-Ğabbār selon qui la perception *(idrāk)* n'est qu'un moyen de parvenir à la connaissance *(kawnuhu ṭarīqā li-l-'ilm)*, *Muġnī* XII, 18, 21, 60, 77, 78, 93-97. Quand le qadi affirme que la perception *(idrāk)*, est le fondement *(aṣl)* de la connaissance, il l'entend d'une manière tout à fait différente (*Muġnī* XII, 58, 5).

(3) L'ambiguïté du terme *baṣar*, qui désigne aussi bien la vue que le regard, rend bien compte de la complexité du phénomène de la vision en tant qu'acte de connaissance, et l'imbrication du fait cognitif et du fait volontaire, celui-ci absorbant celui-là.

bien que le fait cognitif, dont l'élément fondamental est, selon Bišr, le vouloir qu'a le sujet connaissant de connaître, peut se réaliser par delà la perception sensible. Tel est le statut de ce qui échappe aux données certaines des sens, comme la connaissance de Dieu, de ses prophètes et tout ce qui est sujet de divergence et matière à discussion (1). Cette catégorie de certitudes ne résulte pas de la détermination sensorielle, mais soit d'un examen préalable du donné concret *(naẓar mutaqaddim)* dont le propre est de dépendre du libre choix du sujet, soit d'une évidence immédiate *(ibtidā'ā)* (2). Or, selon Bišr, aucun acte n'est plus digne de relever du libre choix *(iḫtiyār)* et rien n'est plus éloigné de la détermination contraignante *(iḍṭirār)*. On peut, sans extrapoler, déduire de cette affirmation que la réceptivité du « for intérieur » est, dans la théorie de Bišr, l'expression d'une libre détermination de connaître, au même titre, si ce n'est à un plus haut degré *(awlā)*, que la réceptivité de l'organe sensoriel que commande la volonté de son possesseur (3).

On comprend alors le reproche d'Ibn Ḥazm. Celui-ci, en accusant Bišr de matérialisme, lui fait grief, en réalité, de supprimer l'efficacité divine en douant l'homme d'une efficience dans tous les domaines, depuis l'enchaînement causal d'ordre sensoriel jusqu'à l'explication rationnelle des réalités suprasensibles par inférence, en passant par les conclusions d'ordre scientifique auxquelles aboutissent la technique *(ṣinā'a)* et les sciences du calcul (4). De même le reproche adressé à Bišr par la plupart des hérésiographes, à savoir l'excès *(ifrāṭ)* professé par notre penseur en matière d'engendrement (5), se ramène à

(1) *Masā'il* 217, l. 21 sq. Comprendre ici tout ce qui n'est pas certain du premier coup.

(2) *Maq.* 391, l. 11-392, l. 1-2.

(3) C'est, dans ce contexte, qu'il faut comprendre le rapport de *Maq.* 393, l. 8-12. Tandis que, dans le cas où le sujet connaissant est pris par surprise ou se trouve dans un état d'incapacité, c'est le perçu *(mā waǧadahu l-ḥawāss)* qui soumet le sens et domine la puissance [de sentir] *(huwa l-qāhir li-l-ḥāssa wa-l-mustawlī 'alā l-quwwa) Masā'il* 316, l. 15-16. A comparer avec *Muġnī* XII, 161 où il est dit : « *al-'aql huwa l-'iyār 'alā l-ḥawāss* ».

(4) *Masā'il* 317, l. 6-7.

(5) *Farq* 175 ; Šah., *Milal* I, 81 ; *Uṣūl* 336.

condamner son refus d'attribuer à Dieu une intervention continue dans l'enchaînement des causes naturelles.

Mais, nous reportant aux *Maqālāt*, nous nous rapprocherons de l'exposé de Ğāḥiẓ, vérifiant, une fois de plus, la clarté d'exposition et la probité intellectuelle des informations d'al-Aš'arī. Selon ce dernier : « certains disaient : ce qui est engendré par nos actes *(mā tuwullida 'an fi'linā)*, tel que le rouge (1) obtenu [par le mélange] de la blancheur et de la couleur rouge *(al-ḥādiṯ min al-bayāḍ wa l-ḥamra)*, et la saveur du *falūḏaǧ*, obtenue par la combinaison et la coction de l'amidon et du sucre..., et la perception [visuelle] qui a lieu lorsque nous ouvrons l'œil *(wa-l-idrāk al-ḥādiṯ iḏā fataḥnā abṣāranā)*, tout ceci est notre acte, posé en vertu de causes produites par nous *(kullu ḏālika fi'lunā ḥādiṯū 'an al-asbāb al-wāqi'a minnā)*. »

« De même », poursuit al-Aṣ'arī, « la perception de tous les sens est l'acte de l'homme, et le tenant de ce dire affirmait : s'il arrive à un homme de donner un coup à un autre... la connaissance que ce dernier a du coup [reçu] est l'acte de celui qui frappe *(fa-l-'ilmu fi'lu ḍ-ḍārib)*. En effet, un homme peut produire la science en un autre que lui, et lorsqu'un chacun ouvre, à l'aide de sa main, l'œil d'autrui, celui-ci perçoit, et sa perception est l'acte de celui qui ouvre l'œil... » (2) Enfin, le tenant de ce dire, qui n'est autre que Bišr, affirmait que l'homme pose en autrui des actes à l'aide de causes produites par lui *(al-insān yaf'al fī ġayrih bi-sababī yuḥdiṯuh fī nafsih)*, et qu'en lui-même il réalise des actes engendrés *(mutawallida)* et des actes spontanés *(ġayr mutawallida)*. Voilà qui s'accorde avec l'exposé de Ğāḥiẓ. Il n'y a qu'une seule cause efficace, c'est la volonté d'agir ou de connaître, le lieu de cette volonté est la cause originante, le premier agent ; les autres intermédiaires ne sont que des causes occasionnelles, dirait-on. Quand la volonté engage les actes propres de l'agent, elle est intention *(niyya)* ; quand elle concerne ceux d'autrui, elle est projet *(qaṣd)* (3). Un sujet qui ouvre l'œil, non pour avoir voulu

(1) Lire : *aḥmar* au lieu de *a ḥ r* et non *amr* comme le suggère l'éditeur.

(2) *Maq.* 401, l. 5-402.

(3) Tandis que, selon 'Abd al-Ğabbār, le projet *(qaṣḍ)* est la volonté qu'a l'homme de ses propres actes. Cf. *Muġnī* VI, livre 1, p. 5 et VI, livre 2, 58, *Maǧmū'* 298.

l'ouvrir, mais parce qu'un autre l'a voulu pour lui, n'est pas cause efficiente de son acte ; l'efficience réside dans celui qui a entendu agir ainsi. L'efficace divine est investie par la volonté de l'agent. Dans le comportement humain, point d'hiatus qui permette d'invoquer l'intervention divine à l'aide de la théorie de l'acquisition *(kasb)*. L'entre-deux que la notion de *kasb*, — acquisition par l'homme de ses actes (1), — établissait entre l'exécution par l'homme de la volonté divine et cette volonté même, n'a pas de place ici. Le recours à la création continue n'a plus de raison d'être. A quel système de pensée Bišr a-t-il pu emprunter sa théorie de la connaissance, dont le propos est, à l'évidence, de réfuter la notion « d'acquisition », notion visiblement très en cours à l'époque, comme le prouvent nombre de témoignages (2) ? L'explication donnée par Šahrastānī est, à notre sens, fort satisfaisante. Cet hérésiographe, qui est tout d'abord un penseur, dissimule à peine sa sympathie pour la *falsafa* et révèle une connaissance poussée des théories philosophiques anciennes. Bišr, nous dit-il, emprunta cette distinction aux philosphes de la nature, si ce n'est que ces derniers ne distinguaient pas entre l'acte engendré et l'acte spontané en puissance *(al-mutawallid wa-l-mubāšar bi l-qudra)*. C'est que, poursuit cet auteur, les philosophes ne conçoivent pas la notion de puissance à la manière des gens du *kalām*. En effet, la puissance active et la puissance passive *(quwwat al-fi'l wa-quwwat al-infi'āl)* du philosophe ne rend pas compte

(1) Cf. *Muġnī* VIII-83 sq. ; 162 sq. ; *Šarḥ* 227 ; 363-64 ; *Maǧmū'* 497. Cette théorie, déjà professée vers le milieu du second siècle de l'Hégire, par Ḍirār b. 'Amr (m. 184/800). Voir *Maq.*, 383, l. 10 et 408, l. 4-7. Selon Ḍirār, « la perception est acquisition pour l'homme et création pour Dieu » *(al-idrāk kasbū li l-'abd ḫalqū li-llāh)* (*Maq.* 383). A noter que l'homme est ici désigné par le terme *('abd)* et non par celui d'*insān* comme dans les *Masā'il*. Ḍirār affirmait aussi que l'homme *(insān)* [peut] produire des actes en dehors de ses propres limites *(fī ġayri ḥayyizih)*. Ce qui est engendré par les actes de l'agent en autrui *(mā tuwullida 'an fi'lih fī ġayrih)*, comme le mouvement et le repos, est acquisition pour lui, création pour Dieu *(fahuwa kasbū lah, ḫalqū li-llāhi)*. A l'exception de Ḍirār, tous ceux qui affirmaient les attributs divins *(ahl al-iṯbāt)* affirmaient que nul acte posé en dehors de ses limites propres n'appartenait à l'homme. Ils tenaient cela pour impossible *(lā fi'la li l-insān fī ġayrih wa-yuḥīlūn ḏālika)* (*Maq.* 408, l. 4-7).

(2) Cf. *Maq.* 408 - *Muḥīṭ* 380, 407 - *Šarḥ* 224, 364. Voir, à ce sujet, R. M. Frank, *The structure of created causality according to al-Aš'arī*, in *Studia Islamica* XXV, 13-75.

de la notion de puissance des gens du *kalām* (1). Cette remarque nous laisse penser que Šahrastānī avait bien saisi le dilemme dans lequel se débattait la pensée de Bišr, partagé entre l'optique de l'*uṣūliyy* qui est aussi un *faqīh* et celle du *mutafalsif*, comme dirait Ġazālī (2). Ce dilemme, Bišr l'a, selon nous, résolu en adoptant — à l'aide d'une terminologie peu élaborée et non encore systématisée — la distinction des philosophes : puissance active et puissance passive, distinction qui est à l'arrière-plan de la différence qu'il établit entre la nature intrinsèque de la cause originante *('illa)* et la nature extrinsèque de la cause déterminante *(sabab)*, entre la connaissance active de l'intellect et la connaissance sensorielle passive, mais récupérée par l'activité du sujet voulant pour en déduire un savoir rationalisé (3). La puissance passive est celle qui définit la relation antécédent - subséquent, la puissance active est celle qui définit la relation qui existe entre la cause inhérente à l'agent *('illa)* et l'effet *(ma'lūl)*. Et, de fait, ici c'est, évidemment, la notion de causalité qui est mise en question. La puissance *(qudra)* de l'homme ou sa capacité d'agir *(istiṭā'a)* est sous-tendue, chez les philosophes, par la notion de virtualité conçue comme pure indétermination.

Selon le *mutakallim* dont la visée est, nous le savons, d'ordre religieux, la puissance *(qudra)* n'est pas virtualité au sens du possible entendu comme pure indétermination, mais au sens d'un pouvoir de détermination qui, en dernier ressort, est aux mains de Dieu. En somme, la puissance du *mutakallim* est une prédétermination dont l'agent *(fā'il)* endosse la responsabilité en l'inscrivant dans les faits au moyen de son acte. C'est en ce sens que, dans le livre XII du *Muġnī*, au chapitre où il est traité de la possibilité du *naẓar* (examen rationnel) et de la *ma'rifa* (connaissance), le qāḍī affirme : « Il est établi que la puissance sur la cause se ramène à la puissance sur l'effet *(al-qudratu*

(1) *Nihāya* 47, l. 10-13 et 70, l. 10-14.

(2) Ce terme est aussi utilisé par al-Aš'arī in *Maq* 307, 1 ; 318, 9 ; 325, 3 ; 483, 7. En d'autres passages il utilise celui de *falāsifa*. Le qāḍī l'utilise aussi (*Muġnī* XI, 312) pour opposer la notion de l'être humain chez les gens du kalām à celle des philosophes.

(3) *Uṣūl*, 211.

'alā s-sabab hiya l-qudratu 'alā-l-musabbab), et que la présence de l'effet est nécessairement entraînée par celle de sa cause, mais n'est pas relative au libre choix de cette dernière *(wa-anna wuǧūdahu yaǧibu bi-wuǧūdi sababih wa-lā yata'allaqu bi-ḫtiyārih)* (1). Nous sommes loin de la conception de Bišr selon laquelle la volonté humaine joue un rôle prédominant (2). Ici encore, c'est al-Aš'arī qui nous donne la clé de cette théorie, en définissant la manière dont Bišr concevait le composé substantiel de la nature humaine. La définition de l'être humain *(insān)* établie par Bišr pour être concise n'en est pas moins éloquente. Ce sera notre conclusion. « L'être humain *(insān)* », dit-il, « est corps *(ǧasad)* et âme *(rūḥ)*. Ils sont, tous deux et ensemble, l'être humain, et le principe actif *(al-fa"āl)* ; c'est cela l'homme lequel est [à la fois] corps et âme. » (3).

* * *

Disciple de Bišr et maître de Ǧāḥiẓ, Ṯumāma b. Ašras (m. vers 213/828), affranchi de la tribu de Numayr et originaire de Baṣra (4), est souvent cité par son disciple, dans le *Kitāb al-Ḥayawān* et le *Bayān wa-l-tabyīn* ; mais c'est en vain que l'on y chercherait une mention de sa théorie de la connaissance, notion sur laquelle le *Fihrist* nous apprend toutefois que Ṯumāma composa un ouvrage (5). Il y a cependant de fortes

(1) *Muǧnī* XII, 296, l. 1-3.

(2) Cf. *Masā'il*, 317, l. 17-18 et les expressions « *muqaddimatī bayna yadayh* ».

(3) *Maq.* 329, l. 14-15 : « *Al-insān ǧasad wa-rūḥ, wa-innahumā ǧamī'ā insanū wa-in al-fa"āl huwa l-insān alladī huwa ǧasad wa-rūḥ.* » On remarquera qu'ici le terme corps est rendu par *ǧasad* au sens de corps humain ou d'enveloppe corporelle. Ce n'est sans doute pas sans intention que le terme *ǧism* est écarté, qui désigne la substance matérielle. Cf. *Šāmil* 401, où la définition donnée par les philosophes du terme *ǧism* est, selon Ǧuwaynī, adoptée par les mu'tazilites. Cf. aussi al-Kindī, *Risāla fī ḥudūd al-ašyā'* et sa définition du *ǧism* p. 165 (*Rasā'il*, éd. A. Rīda). Voir aussi *Šāmil*, 157, 401. *Tamhīd*, 42. Le qādī nous transmet à son tour la définition donnée par Bišr (*Muǧnī* XI, 310, 9-11) ; l'information, comparée à celle des *Maqālāt*, nous paraît perdre en rigueur et en exactitude. Ce n'est point à nos yeux, un pur hasard. Voir aussi *Muǧnī* XI, 335, 9 et, pour la critique de la définition de Bišr, les lignes qui suivent.

(4) *Tab.* 62-67 ; Nader, *Mu'tazila* 40.

(5) J. W. Fück, *loc. cit.*, p. 63. L'article de M. Valiuddin *in Islamic Culture* 34 (1960), p. 254-263, sans donner aucune référence, rassemble tout ce que nous

raisons de penser qu'un tel exposé devrait se trouver dans un fragment perdu du *Kitāb al-masā'il*, à moins que le renseignement de Baġdādī, signalé plus bas, ne soit exact. S'il faut en croire, en effet, l'information que nous donne le qāḍī 'Abd al-Ğabbār, Ğāḥiẓ, qui professait la même opinion que Ṯumāma au sujet de la volonté, ne partageait pas les vues de ce dernier sur la connaissance (1). Le qāḍī précise qu'il a puisé cette information dans les *Maqālāt* d'Abū l-Qāsim al-Balḫī. Il est, en outre, intéressant de citer un passage des *Milal* d'Abū Manṣūr al-Baġdādī qui ne figure pas, comme nous le dit l'éditeur A. Nader, dans ses *Firaq* : « Ğāḥiẓ aurait dû *(fa-kāna min ḥaqq al-Ğāḥiẓ)* jeter un voile sur son (Ṯumāma) vice *('ayb)* et sur ses opinions au sujet de la connaissance. » (2).

Enfin, les autres sources à notre portée ne sont guère plus éloquentes quant à la manière dont Ṯumāma concevait la faculté de connaître. Également laconiques à ce sujet, les hérésiographes ne sont guère unanimes à lui faire dire que la connaissance est engendrée par l'examen rationnel (3) et que la raison est le fondement du jugement moral *(aṣl al-ḥaṣīn wa-l-ḥaqbīḥ)*. Šahrastānī est, en effet, le seul à lui attribuer cette opinion (4). On est alors en droit de s'interroger sur la raison pour laquelle des sources comme les *Maqālāt* d'al-Aš'arī et le *Muġnī* du qāḍī mu'tazilite, dont on sait qu'ils s'inspirent, l'un et l'autre, des *Maqālāt* de Balḫī, ne nous rapportent pas le renseignement de Šahrastānī qui disposait de la même source.

disent les hérésiographes et, en particulier, Isfarā'inī dans son *Tabṣīr* (74-76). Aucune analyse critique, mais une nomenclature monotone des théories citées dans les ouvrages d'hérésiographie.

(1) *Muġnī* IX, 11, l. 9-15.

(2) Baġdādī, *Milal* 122, l. 1-2. Dans le même esprit, Isfarā'inī affirme : « ce novateur *(mubtadi')* affichait l'innovation *(kāna yuẓhir al-bid'a)*, mais il était, en réalité, un hétérodoxe dangereux *(mulḥid)* qui dissimulait son hétérodoxie en donnant son accord aux novateurs *(ahl al-bida') Tabṣīr*, 75.

(3) Si l'on en croit Baġdādī, *Milal* 118, l. 1-2, cette théorie de l'engendrement de la connaissance par la spéculation *(naẓar)* remonterait à Ga'd b. Dirham (m. 124/742) contemporain de Ğahm b. Ṣafwān et de Wāṣil b. 'Atā' lequel est aussi le premier à avoir soutenu la théorie de la création du Coran. Cf. Nader, *Mu'tazila*, 8. *Schismes*, 48, n. 48. A propos de cette théorie voir aussi J. von Ess, *Ḍirār b. 'Amr und die « Cahmīya »*, in *der Islam*, 43/3 (1967), 274-275.

(4) Šah. *Milal* I, 90.

La seule allusion faite par al-Aš'arī, dans ses *Maqālāt*, à la théorie de la connaissance selon Ṯumāma, se rencontre dans un passage concernant la maturité juridique *(bulūġ)* (1). Selon Ṯumāma, l'être humain n'atteint cette maturité que lorsqu'il est contraint de s'adonner aux sciences de la religion *(bi-an yuḍṭarr ilā 'ulūm ad-dīn)*. Celui qui est contraint de s'adonner à la connaissance de Dieu, de ses prophètes et de ses Livres, est nécessairement objet d'obligation religieuse *(taklīf)*, et se trouve alors obligé de se soumettre à l'ordre divin. Quant à celui qui n'a pas été contraint par ce savoir, il n'est pas soumis à l'obligation divine *(fa-laysa lah bi-taklīf)* et se trouve dans l'état de l'enfant *(ṭifl)* (2).

Al-Aš'arī ne nous dit cependant pas comment Ṯumāma concevait la genèse de cette connaissance et quel rapport elle entretient avec la connaissance sensible ou les opérations intellectuelles d'ordre spéculatif (3). En revanche, quand il expose les vues des mu'tazilites sur le but de la création, al-Aš'arī range Ṯumāma dans le groupe de ceux qui ne tiennent pas l'univers créé comme devant servir d'exemple *(li-yu'tabar)* et de preuve *(li-yustadall)* à l'homme sujet d'obligation religieuse *(al-mukallaf)*. Cette information, qui n'est d'ailleurs pas avancée d'une manière péremptoire, car al-Aš'arī ajoute : « du moins, à ce que je crois » *(fīmā aẓunn)* (4), est en contradiction avec les informations qui suivent. D'après Isfarā'inī, *uṣūliyy*, aš'arite de stricte obédience, contemporain de l'Imām al-Ḥaramayn, mais moins ouvert que lui à la recherche du *kalām*, Ṯumāma pensait, à l'instar de Ǧāḥiẓ, que toutes les connaissances sont nécessaires (5). Celui qui ne connaît pas Dieu spontanément, autrement dit celui qui n'est pas le lieu de cette connaissance innée, n'est pas l'objet d'ordre et de défense *(amr wa-nahy)*, il ne tombe donc pas sous le coup de la menace

(1) Comprendre ici la maturité physique et mentale.

(2) *Maq.* 482. Au sujet de ces notions cf. *Erkenntnislehre*, 328.

(3) Alors que, selon Ǧāḥiẓ, Bišr situait la connaissance des choses religieuses sur un plan distinct de la connaissance perceptive, faisant appel à une faculté indépendante de celle qui a pour fondement la connaissance sensible. *Masā'il*, 218, l. 5-7.

(4) *Maq.* 251, l. 11-13.

(5) *Tabṣīr*, 74, *Uṣūl*, 32, 336 ; *Farq*, 172.

(wa'īd), » et ajoute Isfarā'inī, « Dieu a créé ce dernier pour être objet de ridicule *(li l-suḫra)* et pour qu'on puisse en tirer exemple *(li-l-i'tibār)*, non dans le but d'en faire un sujet d'obligation religieuse *(taklīf)* ou un objet d'avertissement *(li-l-iḫtibār)*, de la même manière qu'il a créé les bêtes *(bahā'im)* » (1). En regard de l'exposé de Ǧāḥiẓ concernant la théorie de Bišr, cette information a une apparence de simplification dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est peu convaincante. A la vérité, aussi bien les informations transmises par Ibn Qutayba, et rapportées par Baġdādī (2), que les anecdotes relatées par Ibn al-Murtaḍā (3) révèlent que Ṯumāma était doué d'un esprit critique fort poussé et d'une liberté de pensée et d'action dont on comprend qu'elle n'ait pu inspirer que méfiance et suspicion, voire mépris, auprès des théologiens postérieurs attachés au respect de la tradition et à la pratique des commandements religieux.

En outre, Šahrastānī, qui ne manque jamais de signaler les implications philosophiques des premiers mu'tazilites, nous présente Ṯumāma comme un chef d'école alliant l'irreligion à l'amoralité *(ǧami'a bayna saḫāfat ad-dīn wa-ḫalā'at an-nafs)*, et il prend la précaution de dénoncer l'aspect scandaleux du personnage pour s'attacher ensuite à l'exposé de sa théorie. Après avoir mis en lumière l'embarras dans lequel le plongeait son essai de justifier la théorie de l'engendrement *(fa-taḥayyara fīh)*, Šahrastānī nous apprend, à part ce que nous avons vu plus haut (4), que Ṯumāma tenait la connaissance rationnelle pour prioritaire et antérieure à la connaissance des vérités révélées. Est-ce Ṯumāma qui aurait, pour la première fois, affirmé explicitement ce principe ? Cette théorie aurait dû

(1) *Farq*, 172 ; *Tabṣīr* 74. Cf. J. Van Ess, *Ǧāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif*, in *Der Islam* 42, 2-3 (1966), p. 169, 177 et *Erkenntnislehre*, 140 qui cite *Maq.* 251, mais passe sous silence les informations contraires du *Farq*, du *Tabṣīr* ainsi que celles des *Milal* dont la mention va suivre.

(2) *Farq*, 173. *Milal* Baġdādī, 122.

(3) *Tab.* 62-67. A travers les récits que nous fait al-Murtaḍā, on peut supposer que Ṯumāma nourrissait quelque méfiance à l'égard des traditionnistes *(ḥašwiyya)* et des fatalistes *(ǧabriyya)* et manifestait le plus grande indifférence envers la pratique des préceptes religieux.

(4) Cf. ici p. 40 et n. 4.

alors, autant que l'inconduite de son auteur, contribuer à semer le scandale dans les milieux orthodoxes. Récupéré par le mu'tazilisme postérieur, intégré à un contexte plus orthodoxe, le principe de l'autonomie de la raison était-il présenté, par Ṯumāma, comme devant fonder l'authenticité *(ṣiḥḥa)* de la Révélation ? (1). Sans pouvoir, faute d'information, donner de réponse à cette question, on peut supposer que la manière dont Ṯumāma concevait l'activité rationnelle devait être plus proche de celle des philosophes que de celle des gens du *kalām* (2).

En résumé, ce que nous permettent d'affirmer les textes actuellement à notre portée, c'est qu'aux yeux de Tumāma seule la volonté humaine est vraiment autonome, l'acquisition *(kasb)* est le fait de cette volonté *(irāda)* orientée par une intention *(niyya)*. L'homme ne possède, en propre, que cette faculté (3). Tandis que Ǧāḥiẓ parlera de nature, Ṯumāma parle de la connaissance engendrée par l'examen rationnel comme « d'une action sans agent » *(fi'lū lā fā'ila lah)* à la manière de tous les actes engendrés (4). Jusqu'à plus ample informé, on peut avancer l'hypothèse que chez Ṯumāma, la faculté de connaître est absorbée par le vouloir. Ce dernier semble s'être beaucoup préoccupé des conditions de l'exercice de cette volonté. Selon lui, nous dit-on, la capacité d'agir réside dans l'intégrité physique et l'absence d'infirmité *(as-salāma wa-ṣiḥḥat al-ǧawāriḥ)* (5). Opinion voisine de celle de Bišr, mais

(1) Telle est la position du qāḍī. Voir entre autre, *Muġnī* IV, 173 ; XII, 127, 275, 426, 506 ; XIV, 151 sq., *Šarḥ*, 39, 42-43 et *passim*. Au sujet de cette distinction *sam'* et *'aql* voir *Šāmil*, 115 sq., *Iršād*, 358-60 ; Šah. *Milal* I, 53.

(2) Cf. Fārābī *Risāla fī-l-'aql*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, 1938, pp. 7. A ce sujet cf. G. Vajda, *Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia*, *R.E.J.* CXXVI, fasc. 4 (1967), 376, n. 1.

(3) *Maq* 407, l. 10-11. L'importance attribuée au rôle de l'intention et partant de la connaissance, chez Ṯumāma, est attestée dans son *Intiṣār*, 66-67 : « celui qui n'entend pas se rebeller contre Dieu n'est pas infidèle à ses yeux. »

(4) *Farq* 115, 173 ; Šah. *Milal* I, 90 ; Baġdādī *Milal* 124, l. 7-8 ; *Uṣūl* 138 ; *Tabṣīr* 74. Cf. Šah. *Milal*, où l'auteur associe le dire de Ǧāḥiẓ à celui de Ṯumāma. Voir J. van Ess, *loc. cit.*, 170 et n. 6.

(5) *Muġnī* IX, 11, l. 13-15. Une information isolée, mais qu'il est intéressant de donner ici, nous est signalée par le *K. al-Intiṣār* 67 et 68. On peut y lire que Ṯumāma professait le dire de Ḍirār (m. 184/800) et de Ḥafṣ al-Fard (m. vers 220/834) sur la *māhiyya*. Or les *Maqālāt* 282, l. 6-7, nous rapportent que, selon Ḍirār,

dont il ne nous est pas possible d'affirmer l'identité. Par ailleurs, Ṯumāma apparaît, nous l'avons vu, comme le premier mu'tazilite qui ait affirmé l'antériorité de la connaissance rationnelle *('aql)* par rapport à la connaissance scripturaire *(sam')* et à poser le principe d'une morale dictée par la raison. Il semble, enfin, qu'il se soit désolidarisé du dire des mu'tazilites à propos de la thèse de la « position intermédiaire ». Cette attitude est la conséquence logique de sa théorie du *taklīf* mentionnée plus haut (1).

La convergence de tous ces indices peut nous permettre de répondre à la question posée plus haut par une suggestion dont il restera à démontrer le bien-fondé. Le caractère sommaire des informations concernant Ṯumāma découlerait, selon nous, du refus des mu'tazilites postérieurs et des hérésiographes orthodoxes d'exposer au grand jour une pensée hérétique illustrée par une conduite que réprouvaient les bien-pensants, mais apparemment tolérée par le souverain au pouvoir (2).

* * *

La théorie de la connaissance, selon Bišr, nous est apparue comme la conséquence de sa conception de l'homme. Selon ce mu'tazilite, la nature est l'agencement organisé de la réalité corporelle *(ǧasad)* et de la réalité spirituelle *(rūḥ)* ; elles définissent cette nature toutes deux et au même titre. Leur facteur commun est un principe actif *(fa''āl)* qui fournit à l'homme son

au jour de la résurrection, Dieu créera un sixième sens qui permettra aux croyants de percevoir la quiddité de Dieu *(yarawnā bihā māhiyyatah ay mā huwa)*. Or, *in Maq* 206, al-Aš'arī nous affirmait que les mu'tazilites étaient unanimes à rejeter le dire sur la *māhiyya*... « Dieu possède une quiddité *(māhiyya)* que les hommes ne peuvent connaître *(inna li llāhi māhiyyatā lā ya'lamuhā l-'ibād)*. ». Voir, à ce sujet, J. Jolivet *L'intellect selon Kindī*, Leide 1971, p. 109, n. 1.

(1) *Intiṣār* 93, 98.

(2) Cf. 'Uṯmān Amīn, *Ḍuḥā* III, 80, 150 et 163. Le silence observé par le qādī au sujet de Ṯumāma dans *Muġnī* XI, 310 sq., où pourtant nombre de mu'tazilites sont cités, nous paraît significatif. La même remarque peut s'appliquer au *Muġnī XII*. Si bien que « la prolixité des hérésiographes » sur l'hérésie de Ṯumāma (J. van Ess, *loc. cit.*, 174) ne serait que la contrepartie du silence observé au sujet d'une théorie contraire aux vues de l'orthodoxie sumite. Nous y reviendrons à propos de Ǧāḥiẓ.

essence, cause originante de son action. Sans être d'une précision extrême, la définition rapportée par les *Maqālāt* met en relief le rôle important de la volonté du sujet et du caractère libre de son comportement. Position normale pour une pensée dont l'objectif est, à l'évidence, de restituer au plan psychologique l'autonomie que les contraintes de l'assujettissement religieux *(taklīf)* peuvent lui supprimer au plan moral.

La position de Mu'ammar m. 220/835, mu'tazilite de Baṣra, chef de file d'une école (1), — Baġdādī et Isfarā'inī le tiennent pour un maître en hérésie (2) — va nous apparaître, à son tour, déduite de la manière dont il conçoit la nature humaine. Sa conception a dû être marquante pour avoir été rapportée — dans des termes plus ou moins précis, dans des contextes plus ou moins objectifs — par les ouvrages d'hérésiographie les plus importants. Šahrastānī nous rapporte : « Selon lui [Mu'ammar] l'homme *(insān)* est une entité *(ma'nā)* ou une substance *(ǧawhar)* distincte de l'enveloppe corporelle *(ġayr al-ǧasad)* ; il est connaissant *('ālim)*, doué de puissance *(qādir)*, de libre choix *(muḫtār)*, de sagesse *(ḥākim)* ; mais il n'est ni en mouvement, ni en repos, ni coloré. »

Analogue est l'information donnée par Baġdādī dans ses *Uṣūl* (3). Mais ce qu'il nous transmet dans le *Farq* (4) se rapproche d'une simplification tendancieuse qui se trouve systématisée par Isfarā'inī dans son *Tabṣīr* : « L'homme n'est pas l'image que nous renvoient nos sens *(al-insān laysa ṣ-ṣūratu-llatī šāhadnāhā)*, il est ce qui, dans cette image, est sachant, voulant, doué de libre-arbitre ; il est principe organisateur *(mudabbir al-tadbīr)*, ni mouvant, ni en repos, ni visible, perceptible ni par le goût, ni par l'odorat, ni par aucun autre sens ; et il n'occupe pas un lieu à l'exclusion d'un autre *(wa-innahu laysa fī makānī dūna makānī)*. Or, ceci ne peut être affirmé que par celui qui confère à l'être humain les attributs de son créateur et par celui

(1) *Farq*, 151-156. Baġdādī, *Milal*, 86-87. *Tabṣīr*, 70. *Fiṣal* IV, 194. Šah. *Milal* I, 83-86. Nader, *Mu'tazila* et *passim*.

(2) *Farq*, 152 ; *Tabṣīr*, 70.

(3) *Uṣūl*, 336 et aussi 136.

(4) *Farq*, 154.

qui nie de lui-même ce qu'il nie de son créateur *(Man lam yuḷliq ʿalayh mā lā yuḷliquh ʿalā ḥāliqih)*. « Cette définition, poursuit Isfarā'inī, « devrait contraindre son auteur à affirmer qu'il n'existe personne qui ait vu un être humain en quelque endroit que ce fût ; ce qui l'obligerait à affirmer que les Compagnons n'ont pas vu le Prophète, qu'un chacun ne se voit pas lui-même, qu'il ne voit ni son père ni sa mère, pas plus qu'autrui ne [peut] le voir. Un tel individu ne peut être compté parmi les êtres sensés *(ʿuqalā')*. Le plus étonnant, en ce qui concerne ces doctrines honteuses et inavouables *(al-maḏāhib-al-fāḥiša)*, est la manière dont al-Kaʿbī les vante dans son ouvrage, tenant leur auteur pour un maître en muʿtazilisme. Mais nul ne peut glorifier un tel auteur à moins de partager ses opinions. » (1).

On remarquera, tout d'abord, l'intérêt que présente pour l'histoire de la pensée muʿtazilite une telle information. Elle nous révèle, en effet, par l'importance que semble avoir accordée al-Kaʿbī (2) à la définition de Muʿammar, dans ses *Maqālāt* non encore retrouvées, l'influence de la pensée de Muʿammar sur les muʿtazilites, qu'ils soient de Baġdād ou de Baṣra. Renseignement d'autant plus important que l'on ne retrouve aucune trace de la conception de l'homme d'al-Kaʿbī dans les *Maqālāt* d'al-Aš'arī, encore moins dans le *Kitāb at-tawḥīd* de Māturīdī, où il est pourtant souvent question d'al-Kaʿbī. Notons, en outre, la manière dont peut être gauchie, ou du moins camouflée, une pensée dont il s'agit, avant tout, de prévenir le danger qu'elle représente pour l'orthodoxie aš'arite. Mais ce qui concerne notre propos, c'est la convergence des différentes sources citées plus haut au sujet d'un point précis : elles sont toutes unanimes à relever, dans la définition de l'homme établie par Muʿammar, une sorte de dualisme à consonance néo-platonicienne qui se distingue assez nettement de la conception de Bišr b. al-Muʿta-

(1) *Tabṣīr*, 70. Notons en passant que la définition de Muʿammar rapportée par *Muġnī* XI, 311, l. 1-5 et critiquée p. 314 sq. et 321 sq. s'insère dans un chapitre consacré à la définition de l'homme en tant que sujet d'obligation religieuse *(mukallaf)*. Ce qui donne à la notion de *taṣarruf* (comportement) une finalité dont on ignore si elle correspondait à celle de Muʿammar.

(2) Muʿtazilite de Baġdād (m. 319/930).

mir, plus proche d'un certain aristotélisme (1). Cette dualité, établie par Mu'ammar, n'a d'autre objectif, semble-t-il, que de mettre l'accent sur l'activité de l'élément spirituel de la réalité âme-corps. Encore une fois, ce que nous suggèrent les textes se trouve vérifié par les *Maqālāt*. « Mu'ammar disait », nous rapporte al-Aš'arī, « que l'être humain *(insān)* est une substance indivisible *(ǧuz'ū lā yataǧazza')* ; il tenait pour possible que le savoir *('ilm)*, la puissance *(qudra)*, la volonté *(irāda)*, son contraire *karāha* lui fussent inhérents *(aǧaza an yuḥilla fīh...)*, mais non pas le contact *(mumāssa)*, la séparation *(mubāyana)*, le mouvement *(ḥaraka)*, le repos *(sukūn)*, la couleur, la saveur, l'odeur (2). Et, plus loin, Mu'ammar disait : « L'être humain *(insān)* est une substance indivisible, il est, dans l'univers, le principe organisateur *(wa-huwa l-mudabbir fī-l-'ālam)* ; le corps apparent est, à son égard, un instrument *(al-badan aẓ-ẓāhir ālatū lah)* ; quant à lui, il n'occupe pas un lieu au sens propre *(wa-laysa huwa fī makanī fī l-ḥaqīqa...)* » (3).

Enfin, Mu'ammar disait : « L'homme ne produit en lui ni mouvement, ni repos, mais en lui il produit la « nolonté » *(karāha)*, le savoir, la spéculation *(naẓar)*, l'analogie *(tamṯīl)*. En un autre, il ne produit rien. Il est une substance indivisible, une entité formant un tout *(ma'nā lā yanqasim)*. En effet, il entretient avec ce corps [qui l'accompagne] un rapport d'organisation et non de contiguïté, ni d'inhérence *(wa-annahu fī hāḏā l-badan 'alā-ṯ-ṯadbīr lah lā 'alā l-mumāssa wa-l-ḥulūl)* » (4). En matière de psychologie humaine, le *ma'nā* est un principe d'organisation, l'équivalent du principe actif *(fa"āl)* de Bišr, avec cette différence que la puissance d'activité, chez Bišr, est

(1) Sur les influences possibles de la pensée antique chez les premiers mu'tazilites, voir les remarques de R. M. Frank *loc. cit.*, 259. Ce savant nous fait part, dans ce passage, de la recherche systématique qu'il prépare dans ce domaine. Nous nous contentons de faire les suggestions suscitées par les textes, lui laissant le soin de résoudre les problèmes qu'ils posent.

(2) *Maq.* 318, l. 3-5.

(3) *Maq.* 331, l. 13-332, l. 1-3. Voir à ce sujet la critique du qāḍī dans *Muġnī* XI, 321, 18 et 323.

(4) *Maq.* 405, l. 3 sq. Pour la traduction de *ǧuz' lā yataǧazza'* par « substance indivisible » nous la voyons confirmée par la remarque de R. M. Frank, *loc. cit.*, 257, n. 46.

fournie par le composé humain, tandis que, selon Mu'ammar, le corps n'est qu'un instrument au service d'une substance spirituelle active qui définit, à elle seule, la nature humaine. C'est du moins ce qui semble ressortir de la confrontation de ces trois passages.

Il est clair qu'ici, priorité est donnée à la réalité incorporelle. C'est la porte ouverte à une manière d'idéalisme, distinct de ce que l'on pourrait appeler le positivisme réaliste de Bišr. Ayant le même souci que ce dernier de sauvegarder l'autonomie de l'action humaine, Mu'ammar le fait en affirmant l'indépendance de la réalité spirituelle à l'égard du principe corporel. Ce qui pose évidemment le problème de la perception. Que pourrait-elle être et comment se produirait-elle ? « La perception *(idrāk)* est l'acte du percevant *(mudrik)* (*Maq.* 405, l. 13), c'est-à-dire de celui qui possède les cinq sens *(min ḏawī l-ḥawāss al-ḫamsa)*; cependant, elle n'est pas produite par libre choix *(iḫtiyār)*, mais par nécessité de nature *(fi'lā ṭibā'ī)* (*Maq.*, 382, l. 12-13) [1] » Ainsi, la perception sensible n'est pas, comme pour Bišr, le fondement ou l'origine de toute connaissance, mais un moyen, parmi d'autres, de connaître, et qui n'est pas le plus représentatif de la nature humaine. La connaissance, pour Mu'ammar, repose sur la perception interne qu'a l'homme de lui-même, « la conscience de soi », dirait-on en terme de philosophie moderne.

Ǧāḥiẓ nous rapporte, en effet (*Masā'il*, 318-319), que la connaissance, selon Mu'ammar, comporte dix genres *(aǧnās)*. Cinq d'entre eux sont fournis par la perception des sens, le sixième est assimilable à la connaissance des faits passés et des contrées lointaines ; le septième genre est la connaissance qu'a tout un chacun de l'intention *(qaṣd)* de son interlocuteur et du but recherché par ce dernier dans la controverse *(wa-irādatuhu iyyāka 'inda l-muḥāwara)*. Mais, antérieurement à ce genre de connaissance, Mu'ammar posait comme préalable logique un premier genre consistant dans « la présence de l'homme à lui-

(1) Voir, à ce sujet, 'A. al-Karīm 'Uṯmān, *Naẓariyyat al-taklīf, arā' al-qāḍī 'Abd al-Ǧabbār al-kalāmiyya*, Beyrouth 1391/1971, p. 68-69, qui cite aussi *Maq.* 382 et un ms. d'Ibn Mattawayh du *Dār al-Kutub: at-taḏkira*. Le commentaire dont l'auteur accompagne ses affirmations sur la perception chez Mu'ammar, nous paraît relever d'une analyse trop rapide, d'où l'aspect arbitraire de ses rapprochements avec la philosophie antique. Cf. aussi p. 310-316.

même *(wuǧūd al-insān li-nafsih)* ». Mu'ammar tenait cette « conscience de soi » comme psychologiquement et épistémologiquement antérieure à la perception des sens. Il disait, en effet : « Il convient que la conscience de soi précède la conscience que l'on a d'autrui ou d'autre chose que soi *(yanbaġī an yuqaddama wuǧūdu l-insān li-nafsih 'alā wuǧūdih li-ġayrih)* » (1).

Connaître c'est, tout d'abord, se connaître, de même que comprendre le propos de son interlocuteur c'est connaître l'intention du discours (2). Cependant, connaître ne veut pas nécessairement dire ici connaître par son corps. C'était la position de Bišr, ce n'est pas celle de Mu'ammar qui, toujours selon Ǧāḥiẓ, « considérait ce genre de connaissance comme distinct et séparé de la perception des sens *(ḫāriǧā min daraki l-ḥawāss al-ḫamsa)* ». La conscience de soi est à part, elle n'implique pas la sensation ; « ...si l'homme était aveugle », expliquait Mu'ammar, « il sentirait son moi *(la-aḥassa nafsah)*, bien que ne percevant pas [son image] *(wa-lam yaḥiss [ṣūratah])* ; s'il était muet, il sentirait son moi, bien que ne percevant pas sa voix ; s'il était dépourvu d'odorat, il sentirait son moi, bien que ne respirant pas [les odeurs]... ». « Il en est de même pour les saveurs *(muḏāqāt)*, les perceptions tactiles *(al-mulāmas)*. Et si telle est la réalité du *ma'nā (fa-lammā kāna kaḏālika l-ma'nā)*, il est alors nécessaire de la distinguer de la perception des sens, d'en faire un genre de savoir séparé, existant par lui-même *(waǧaba an yufrada min daraki l-ḥawāss, wa-yuǧ'ala 'ilmā ṯāminā [ṯābitā] 'alā ḥiyālih wa-qā'imā bi-nafsih)* » (3). Voilà attestée la notion de *ma'nā* par un informateur quasi contemporain de Mu'ammar, notion présentée comme essentiellement constituante et caractéristique de la nature humaine.

(1) *Masā'il*, 319, l. 1-2.

(2) Cette information confirme celle d'Abū-l-Ḥusayn al-Ḫayyāṭ, *Intiṣār*, 45.

(3) *Masā'il* 319, l. 5-10. A la ligne 8, lire : « *ṯāminā[ṯābitā] 'alā ḥiyālih...* » au lieu de « *ṯāminā 'alā ḥiyālih* » comme le donne le manuscrit. C. Pellat est aussi de cet avis. Cette restitution est suggérée tant par le sens du contexte que par le balancement syntaxique de la phrase. A noter, par ailleurs, l'expression parallèle dans Aš'arī, *Luma'*, 30 et la *Nihāya* de Šahrastānī, 136, l. 5. Cette opinion se distingue de celle de Bišr selon qui la connaissance qu'un homme a de son acte est postérieure à cet acte, mais ne se distingue pas de lui. *Maq.* 389, l. 9-10. *Erkenntnislehre*, 90. A comparer avec la classification de Bāqillānī, *Inṣāf*, 13. Le Caire 1950.

L'intérêt de cette mention est de compléter et d'éclaircir le passage des *Maqālāt* concernant le *ma'nā* chez Mu'ammar et défini, entre autre, comme étant «acte pour le lieu auquel il est inhérent» *(wa za'amū anna l-ma'ānī-llatī lā kulla lahā fi'lū li-l-makāni-lladī ḥallathu)* (1).

Cette forme de connaissance, dont nous avons vu qu'Abū l-Huḏayl concevait la possibilité, repose sur un intellectualisme attaché à une théorie psychologique propre à Mu'ammar et à laquelle Abū l-Huḏayl avait sans doute adhéré (2). Nous y voyons une confirmation de ce que nous suggérions dans la première partie de cet article, en supposant qu'Abū l-Huḏayl avait atteint, en matière de psychologie, un stade plus élaboré que celui de la définition de l'âme comme un accident du corps (3). En outre, l'information de Ǧāḥiẓ laisse croire que le rapport du qāḍī (4) a pu dévier la formule de son sens originel, du fait même qu'elle est transmise — isolée de son contexte — par un mu'tazilite tardif soucieux de préserver l'accord de la pensée des premiers maîtres *(al-awā'il)* avec la doctrine aš'arite, dont on sait bien que l'éponyme fut un transfuge du mu'tazilisme ou, du moins, un sympathisant de cette doctrine (5).

(1) *Maq.* 372, l. 13-14. Sur ce passage des *Maqālāt* voir R. M. Franck, *loc. cit.*, 254 et n. 22.

(2) C'est ce qui ressort de l'information du *Muġnī* XI, 310, 5-7. Cf. la première partie de cet article, *in Studia Islamica* XXXVI, p. 34 et n. 3 où nous faisions état d'une information du qāḍī 'Abd al-Ǧabbār rencontrée dans *Muġnī* IX, 12, l. 11-15. Nous avions alors proposé, pour un *ductus* illisible, la lecture *yaḥṣuruh*. Des expressions parallèles, rencontrées dans le volume IV du *Muġnī*, nous amènent à corriger *yaḥṣuruh* par *yaḥḍuru bih* (*Muġnī* IV, 50, l. 5 et 55, l. 15-16.) Ce qui donne pour notre paraphrase : « de telle sorte qu'il ne puisse percevoir [visuellement] l'objet qui se présente » au lieu de : « ne puisse voir ce qui l'entoure » avec l'acte de percevoir *(idrāk)*. Notre lecture erronée n'a pas d'incidence sur l'idée développée dans notre commentaire. Notons enfin que, *Maq.* 312, l. 13-313, l. 1-2, confirme, de manière plus explicite, qu'Abū l-Huḏayl professait une opinion analogue à celle de Mu'ammar. Al-Aš'arī le qualifie d'exagération et d'excès *(ġuluwwā kabīrā)*.

(3) Ce qui empêche d'appliquer, à Mu'ammar et à son école, l'affirmation de L. Massignon citée par nous *in Studia Islamica* XXXVI, p. 43 n. 3.

(4) *Muġnī* IX, 12, 114-17. Voir, à ce sujet, R. M. Frank *loc. cit.*, p. 248-249.

(5) C'est ainsi que le qāḍi fait dire à Abū-l-Huḏayl : « ... il pensait que Dieu pouvait créer la connaissance de la couleur dans le cœur de l'aveugle... » *Muġnī* IX, 12, l. 13-14. En réalité, dans les *Maq.* 311-12, on peut lire qu'Abū-l-Huḏayl concevait la possibilité d'une perception abstraite, mais on ne peut pas en conclure que cette perception était créée, en notre for intérieur *(qalb)*, par Dieu. Il est

Il est important de noter ici l'intérêt que présente la démarche de Mu'ammar. C'est à partir de la connaissance immédiate du sujet par lui-même, en tant qu'existant à part, distinct de ses sens et de son apparence, que Mu'ammar est amené à affirmer l'existence nécessaire d'une réalité inhérente à chaque être et distincte de sa manifestation concrète, réalité conçue comme la raison d'être de cette manifestation. En ce sens, la notion de *kawn* et celle d'*i'timād*, dont il a été question dans la première partie de cet article, ne seraient que les corollaires de la notion de *ma'nā*. Le *ma'nā* serait le « déterminant causal » de l'insertion dans le réel des accidents *(a'rāḍ)* et des « manières d'être dans l'espace » *(akwān)* (1).

Nous pensons, pour notre part, que le premier genre de connaissance établi par Mu'ammar, et que l'on pourrait appeler aperception intellectuelle, sorte « d'appréhension pure » du moi, pose les bases d'une théorie de la connaissance abstraite qui nous laisse croire qu'assez vite les premiers théologiens-penseurs de l'Islam, représentés par les Mu'tazilites (2), se sont débarrassés d'un « matérialisme primitif » qui a pu caractériser l'aube du *kalām* (3). Affirmer que lorsque l'être humain voit, à l'aide de son regard *(bi-l-baṣar)*, une chose colorée comme étant blanche, il sait qu'en cette chose réside une blancheur qui est autre chose qu'elle-même, alors qu'il n'est d'aucune manière possible que le sens *(ḥiss)* perçoive la blancheur (4), c'est affirmer la réalité de l'in-

vrai qu'à la p. 569 des *Maqālāt* cette information est donnée à propos de la puissance qu'a Dieu de créer la perception [visuelle] chez l'aveugle. 'Abd al-Karīm 'Uṯmān ne semble pas avoir vu la difficulté que présente le caractère contradictoire de ces diverses informations, *op. cit.*, 69. A propos de la tendance du qāḍī 'Abd al-Ǧabbār à « édulcorer » le mu'tazilisme des *awā'il* voir R. Brunschvig, *Devoir et pouvoir*, in *Studia Islamica* XX, 27.

(1) Cf. Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm*, trad. A. Miquel, p. 94, § 70.

(2) Baġdādī nous rapporte même qu'Abū-l-Hudayl et ses disciples mu'tazilites définissaient la réalité du *kawn* par la notion de *ma'nā*. « *Wa-za'ama Abū-l-Huḏayl wa-atbā'uh min al-qadariyya anna-l-kawn ma'nā ġayr al-ḥaraka wa-s-sukūn wa-l-iǧmā' wa-l-iftirāq wa-ǧtahada an yaǧ'alah ma'nā ma'qūlā... Uṣūl*, 40-41.

(3) Cf. D. Gimaret, *Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane*, in *J.A.* 1969, p. 314, n. 172, dont l'affirmation mériterait d'être nuancée. De multiples passages des *Maqālāt* font apparaître un intellectualisme certain qui se dégage de nombre d'assertions attribuées à Mu'ammar, 'Abbād b. Sulaymān, Abū-l-Huḏayl, an-Naẓẓām, etc.

(4) *Maq.* 392, l. 15-16, al-Aš'arī ne cite pas de noms et se contente de dire « certains ont affirmé »... Il apparaît tout à fait possible d'attribuer ce dire à Mu'ammar. Comparer avec *Maq.* 372-373.

tellection *(ʿalima anna fīh bayāḍ)* et corrélativement, la réalité du *maʿnā*, entité ayant une existence propre, distincte de la chose colorée *(ġayruh)*, inaccessible au sens, donc connue isolément et en dehors de la perception sensible. Voilà bien l'explication des expressions *ṯābitā ʿalā ḥiyālih wa-qāʾimā bi-nafsih* (1). A la vérité, ce huitième genre de connaissance, premier dans l'ordre logique et épistémologique, est comme la justification du septième. Saisir l'intention exprimée par les propos d'autrui suppose la saisie préalable de soi comme entité distincte de l'autre (2).

Qu'est à son tour, le septième genre de connaissance (*Masāʾil*, 319, l. 1), sinon le fondement du sixième que Muʿammar définit comme la connaissance géographique et historique (*Masāʾil*, 318, l. 24) ? Cette catégorie de savoir résulte de la transmission des dires de différents narrateurs. Mais ce qui n'est pas vécu par la *mušāhada* ou le *ʿiyān*, est connu par ouï-dire et n'offre de certitude que dans la mesure où peut être vérifiée l'authenticité de ces dires transmis oralement ou par écrit. Le septième genre de connaissance, selon Muʿammar, est donc celui qui suscite le souci d'établir l'authenticité des traditions. C'est le savoir constitué par la critique des traditions, dont la prolifération incontrôlée présentait un danger pour l'objectivité de l'exégèse religieuse (3). La connaissance de soi-même comme entité *(maʿnā)* autonome et distincte d'autrui est le préalable à la connaissance de la véridicité d'autrui en tant qu'interlo-

(1) Au sujet des différents sens possibles du terme *maʿnā*, nous reportons à la précieuse et riche analyse de R. M. Frank, *loc. cit.*, et surtout p. 250-253.

(2) Voilà pourquoi au rapport de Ǧaʿfar b. Ḥarb, Muʿammar affirmait (*Fiṣal* IV, 194) que Dieu ne pouvait se connaître (*Farq*, 155) ceci impliquerait, en lui, la multiplicité, c'est-à-dire une entité double : celle du connaissant et celle du connu. Šah *Milal* I, 87. Cf. *Intiṣār*, 45, § 3, al-Ḫayyāṭ n'a pas vu, ou n'a pas voulu voir que Muʿammar, à coup sûr, établissait une nette distinction entre la connaissance de l'homme par lui-même, à savoir la conscience qu'a l'homme de lui-même, et la connaissance de Dieu qui ne peut avoir pour objet que d'autres que lui, en vertu même de son unicité. La connaissance de soi suppose la diversité de l'être qui se connaît. Nier que Dieu se connaisse, c'est nier en lui la diversité. Appliqué à d'autres notions que la connaissance, c'est le sens du développement de *Maq.* 548, l. 9-549. Cf. à ce sujet, *Šarḥ*, 248.

(3) On sait l'importance que prend, à partir du IIIe siècle de l'Hégire, la science du *ḥadīṯ*, importance matérialisée par la composition des « Six Livres ».

cuteur et transmetteur de récits ; elle est, en outre, prise de conscience de ce qui dure en nous et dans l'univers et de ce qui disparaît. C'est ainsi que naît l'idée d'incréé et d'éternel *(qadima)* et de créé et de fini *(ḥadaṯa)* ; ce qui amène l'homme à s'interroger sur son adventicité ou sa pérennité. Cette interrogation, qui fait l'objet d'un neuvième genre de connaissance, débouche sur un dixième genre dont le propos est l'étude de la nature créée de l'homme (1).

Des cinq premiers genres de connaissance, les *Masā'il* ne nous disent rien. Du contexte, on peut simplement déduire que Mu'ammar ne considère pas, comme Bišr, la connaissance des cinq sens comme étant le fondement ou la source de toutes les catégories de savoir. Cependant, d'autres sources, en l'occurrence les *Maqālāt* d'al-Aš'arī, nous apprennent que, pour Mu'ammar et son école, la connaissance par les sens est de l'ordre de la nécessité naturelle *(ṭibā'ū)* : « Certains disaient », nous rapporte al-Aš'arī : « elle [la perception sensible] est le fait du sujet des sens, elle lui appartient ; elle n'est cependant pas produite par libre choix, mais par nécessité de nature. Et les adeptes des actes produits par nature justifient leur dire en affirmant que la perception est l'acte du lieu dans lequel elle réside. C'est le dire des disciples de Mu'ammar » (2).

Ainsi, les actes produits par nature existent par eux-mêmes et tirent leur réalité de la nature du lieu qui leur sert de réceptacle. Il y a, en ce cas, identification entre l'agissant et l'agi. C'est ce que les *ahl aṭ-ṭabā'i'* désignent par la qualification de nécessaire *(ḍarūriyy)*. L'acte produit par nature est l'acte déterminé par l'instrument à l'aide duquel il se produit et auquel il s'identifie. Il n'est pas voulu par l'agent, mais subi par lui comme se réalisant en lui, sans le concours de sa volonté. C'est « l'acte sans agent » de Ṯumāma.

(1) Cette classification est analogue à celle que nous donne, environ un siècle plus tard, Māturīdī (m. 333/944) dans son *Kitāb at-Tawḥīd*. Il distingue la connaissance sensible *('iyān)* ou le vécu, la connaissance informative *(aḫbār)* enfin la spéculation *(naẓar)*. *Tawḥīd*, p. 7.

(2) *Maq.* 382, l. 12-14. « *Wa qāla ba'ḍuhum : huwa [al-idrāk] min ḏawī l-ḥawāss wa lah illā annahu laysa bi-ḫtiyārī wa lakinnah fī'lū ṭibā'ī wa-taḥqīq qawl aṣḥāb aṭ-ṭabā'i' anna l-idrāk fī'lū li-maḥallih allaḏī huwa qā'imū bih, wa hum aṣḥāb Mu'ammar.* »

Il est clair qu'en ce cas la raison de cette nécessité tient au fait que cette catégorie de connaissance échappe à ce que Mu'ammar considère comme faisant l'objet du premier genre de connaissance : la présence de l'homme à lui-même *(wuǧūduh li-nafsih)*. L'homme peut se connaître, mais ne pas avoir conscience de son corps : « Seuls les accidents des corps sont perceptibles, tandis que les corps ne peuvent être perçus [en tant que tels] » (1). C'est l'opinion de Mu'ammar, ce n'est pas celle d'Abū-l-Huḏayl selon qui les corps sont perçus par la vue *(ḫurā)* (2). En réalité, du moins dans ces contextes, les notions de corps *(ǧism)* ne sont pas comprises, par l'un et par l'autre, de la même manière. Le corps, selon Mu'ammar, n'est pas seulement le support spatial d'une succession de phénomènes fortuits *(a'rāḍ)* (3). S'il en était ainsi, on ne pourrait comprendre ni expliquer les actes naturels. Ceux-ci, en effet, feraient problème, comme l'a signalé J. van Ess dans son important ouvrage (4). Si l'âme n'est que l'expression de la volonté et ne fournit que le principe *(ma'nā)* des actes posés par libre choix *(iḫtiyār)*, comment expliquer la production des actes spontanés *(mubāšar* ou *ḍarūriy* équivalent d'*αὐτόματον)*, — car c'est bien là ce que Mu'ammar désigne par « nécessité de nature » —, si ce n'est que l'enveloppe corporelle *(ǧasad)* n'est autre que la manifestation d'une entité *(ma'nā)* représentant le principe corporel *(ǧism)*. Cette réalité abstraite est le support logique voire ontologique, le principe de détermination analogue à la « raison séminale » des stoïciens qui explique la réalisation spontanée des actes naturels (5), et désigne le substrat de la succession d'accidents qui ne sont autres que des productions des corps (*iḫtirā'āt al-aǧsām*, *Milal*, I, 83). Ce *ma'nā* apparaît alors, selon les termes de R. M. Frank, comme « un déterminant

(1) *Maq.* 363, l. 7-8. « *innamā tudraku a'rāḍu l-ǧism fa-ammā l-ǧism fa-lā yaǧūzu an yudraka* » A l'évidence Mu'ammar pense ici à la substance ou au principe corporel. Voir aussi *Muḫīṭ* 76, 97, 386. *Muġnī* IX, 11, l. 18-19 et la réfutation du qāḍī, 25 sq.

(2) *Maq.* 361, l. 9 sq.

(3) Šah. *Milal* I, 83-84, « *wa qāla kullu 'araḍī qāma bi-maḥall fa-innahu yaqūmu bih li-ma'nā awǧaba l-qiyām...* ».

(4) *Erkenntnislehre*, 132 sq., 169.

(5) *Cf. Erkenntnislehre*, p. 137.

causal » (1), une sorte de motivation échappant à la conscience du sujet produisant les « actes sans agent », dont on ne peut pas dire qu'ils soient voulus par le sujet ni qu'ils soient créés par Dieu (2). Si une telle explication rend compte des actes nécessaires par nature, elle ne laisse pas d'introduire, dans la notion de nature, une sorte de dualité engendrant un monisme intellectuel dont on ne voit pas comment il pourrait se concilier avec la réalité phénoménale de l'être créé *(muḥdaṯ)* d'une part, et avec l'existence créatrice de Dieu, d'autre part. Šahrastānī, très au fait des théories des penseurs de l'antiquité, a bien vu les implications philosophiques de la théorie de Mu'ammar. Commentant le refus d'attribuer à Dieu la possibilité de se connaître lui-même, Šahrastānī montre qu'à l'instar des philosophes *(falāsifa)*, Mu'ammar maintenait que Dieu est science actuante *('ilm fi'liyy)* et non science passive *(infi'āliyy)*, « C'est de sa science que procède l'acte », celle-ci impliquant la succession du connaissant *('ālim)* et du connu *(ma'lūm)*. En outre, Dieu est science *('ilm)* et intellect *('aql)* et, en lui, l'intellect, le sujet et l'objet de l'intellection sont un. En conséquence, on ne peut affirmer de Dieu ni qu'il se connaît, — ce qui supposerait la distinction connaissant connu —, ni qu'il connaît les choses distinctes de lui, — ce qui supposerait que sa science dérive d'autre chose que de lui —. Šahrastānī conclut : « L'information au sujet de Mu'ammar ne peut être interprétée que dans ce sens, à moins qu'elle ne soit altérée » (3).

Nous penchons, pour notre part, en faveur du premier terme de l'alternative, ce qui rejoint probablement l'avis officieux de Šahrastānī. En cela, nous nous rangeons aux côtés de R. M. Frank qui suggère de voir là une influence néoplatonicienne. En attendant les conclusions des recherches poursuivies par ce savant (4), nous nous contenterons d'affirmer qu'au travers de

(1) R. M. Frank, *loc. cit.*, 253 qui cite *Intiṣār*, 56, confirmé par le passage des *Milal* cité plus haut. Voir aussi G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971, 18-19, 66, 84.

(2) *Maq.* 548, l. 9 sq.

(3) Pour cette paraphrase, nous nous appuyons sur la traduction du texte des *Milal* donnée par A. Kazi et J. G. Flynn, in *Abr Nahrain* VIII (1968-1969), p. 55.

(4) *Loc. cit.*, 259.

cet « amas de décombres » (1) que représentent les informations que nous possédons sur les premiers mu'tazilites, on aperçoit le profil d'une doctrine plus élaborée qu'on ne le penserait au premier abord, et moins tributaire des impératifs religieux et du donné scripturaire, comme on aurait tendance à le croire, si l'on se réfère aux développements des *uṣūliyyīn* du IVe/Xe siècle. Peut-on appliquer cette constatation aux *aṣḥāb aḷ-ḷabā'i'* représentés par Ǧāḥiẓ et à l'école naẓẓāmienne ? C'est ce que nous nous efforcerons d'examiner dans un article qui suivra.

Marie BERNAND
(Paris)

(1) J. van Ess, *Das kitāb an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im kitāb al-Futyā des Ǧāḥiẓ*, Göttingen, 1972, p. 7.

ERRATUM

Dans la bibliographie donnée au fascicule précédent (XXXVI, 1972), p. 45, lire évidemment : *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, en supprimant *ad-dīn*.

THE MEANING AND ROLE OF "PHILOSOPHY" IN ISLAM

In discussing the meaning and role of philosophy in Islam we must turn before everything else to the exact meaning of the term "philosophy" and also to the structure of Islam in its essence and historical deployment. Islam is hierarchic in its essential structure and also in the way it has manifested itself in history. (1) The Islamic revelation possesses within itself several dimensions and has been manifested to mankind on the basic levels of *al-islām*, *al-īmān* and *al-iḥsān* and from another perspective as *Sharī'ah*, *Ṭarīqah* and *Ḥaqīqah*. (2) When we speak of the role of philosophy in Islam we must first of all ask which aspect of Islam we are dealing with. In any case we must avoid the mistake made only too often by many Orientalists during the past century of identifying Islam with only the *Sharī'ah* or *kalām* and then studying the relationship of "philosophy" or metaphysics with that particular dimension of Islam. Rather, in order to understand the real role of "philosophy" in Islam we must consider Islam in all its amplitude and depth, including especially the dimension of *al-Ḥaqīqah*, where precisely one will find the point of intersection between "traditional philosophy" and metaphysics and that aspect of

(1) See S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (U.S.A.), 1964, pp. 18 ff.

(2) See F. Schuon, *L'Œil du cœur*, Paris, 1950, pp. 150 ff.; and Schuon, *Understanding Islam*, trans. by D. M. Matheson, London, 1963.

the Islamic perspective into which *sapientia* in all its forms has been integrated throughout Islamic history. (1) Likewise, the whole of Islamic civilization must be considered in its width and breadth, not only a single part of *dār al-islām*, for it is one of the characteristics of Islamic civilization that the totality of its life and the richness of its arts and sciences can only be gauged by studying all of its parts. Only in unison do these parts reveal the complete unity that lies within all the genuine manifestations of Islam. One cannot understand the role of "philosophy" or any other intellectual discipline in Islam by selecting only one dimension of Islam or one particular geographical area, no matter how important that dimension or that area may be in itself.

As for "philosophy", the sense in which we intend to use it in this discussion must be defined with precision, for here we are dealing with a question of some complexity. First of all it must be remembered that terms have a precise meaning in the sciences of traditional civilizations such as the Islamic. We can use the term "philosophy" as the translation of the Arabic *al-falsafah* and inquire into the meaning of the latter term in Islam and its civilization. Or we can seek to discover how the term "philosophy" as used today must be understood within the context of Islamic civilization. Or again we can seek to find all those Islamic sciences and intellectual disciplines which possess a "philosophical" aspect in the sense of dealing with the general world view of man and his position in the Universe. For our own part, we must begin by making the basic affirmation that if by philosophy we mean profane philosophy as currently understood in the West, that is, the attempt of man to reach ultimate knowledge of things through the use of his own rational and sensuous faculties and cut off completely from both the effusion of grace and the light of the Divine Intellect, then such an activity is alien to the Islamic perspective. It is a fruit of a humanism which did not manifest itself in

(3) On the rapport between *al-Ḥaqīqah* and traditional philosophy see H. Corbin (with the collaboration of S. H. Nasr and O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris, 1964, pp. 14ff.

Islam except for a very few instances of a completely peripheral and unimportant nature. It is what the Persian philosophers themselves have called mental acrobatics or literally "weaving" *(bāftan)*, in contrast to philosophy as the gaining of certainty, or literally the discovery of truth *(yāftan)*. But if by philosophy we mean a traditional philosophy based on certainty rather than doubt, where man's mind is continuously illuminated by the light of the Divine Intellect and protected from error by the grace provided by a traditional world in which man breathes, then we certainly do have an Islamic philosophy which possesses illimitable horizons and is one of the richest intellectual traditions in the world, a philosophy that is always related to religious realities and has been most often wedded to illumination *(ishrāq)* and gnosis *('irfān)*. (1) If we view philosophy in this light, then the title of "philosopher" cannot be refused to those in Islam who are called the *falāsifah*, *ḥukamā'* and *'urafā'*. (2)

Moreover, if one takes the whole of the Islamic world into account, including the Persian and the Indian parts of it, one certainly cannot call Islamic philosophy a transient phenomenon which had a short lived existence in a civilization whose intellectual structure did not permit its survival. One can no longer speak of Christian and Jewish philosophy and then refuse to accept the reality of Islamic philosophy. (3) One

(1) See S. H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1966, chapters eight and nine ; also Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (U.S.A.), 1964, introduction and chapter I.

(2) « Nous n'avons aucun droit d'en refuser la qualification à ceux qui veulent être des *ḥokamā*, des *falāsifa*, de la leur refuser sous prétexte qu'ils sont en même temps des *'orafā*, des théosophes mystiques, et que leur idée de la philosophie et leur programme ne concordent pas avec l'idée que certains d'entre nous, en Occident, se font de la ' philosophie '. La cassure, hélas ! est vieille de plusieurs siècles ; elle remonte jusqu'à la scholastique médiévale. Cette cassure ne s'est pas produite en Islam, chez nos penseurs iraniens, parce que l'on peut dire symboliquement que pour eux l'Ange de la révélation divine est le même que l'Ange de la connaissance. Le sommet de l'intellect *('aql, Nous)* est l'*intellectus sanctus*, l'intellect prophétique ; il y a quelque chose de commun entre la vocation du philosophe et la vocation du prophète », introduction of H. Corbin (p. 3) to S. J. Āshtiyānī, editor, *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. I, Téhéran-Paris, 1972.

(3) For example, L. Gardet writes : « La question centrale est celle posée

can with some logic assert, as has been done by F. Van Steenberghen (1) and certain others, that philosophy, as understood by the scholastics, was not called specifically Christian by them but was conceived of as philosophy as such. In the same way in classical Islamic texts one reads usually of the term *al-falsafah*, *the* philosophy, but not *al-falsafat al-islāmiyyah* which is of a more current usage, just as most classical authors have usually written of *al-dīn*, *the* religion in itself, rather than of *al-islām* as a distinct religion. The homogeneity and unity of traditional civilization was such that for its members their world was *the* world. Western man certainly produced Christian art during the Middle Ages but this art was usually called art as such. Islam produced some of the greatest architectural marvels in the world, which were, however, very rarely referred to as Islamic architecture by their own makers. They simple called them architecture. This characteristic is a profound aspect of the medieval world and of traditional civilization in general which must be taken into full consideration in the present discussion. But if we stand "outside" of

naguère par M. Gilson : peut-on parler d'une 'philosophie musulmane' au — sens analogique — où nous parlons d'une ,philosophie chrétienne' ? » He answers this negatively adding, « De ce point de vue historique, on peut donc appeler Fārābī, Avicenne, Ibn Ṭufayl et Averroès des 'philosophes musulmans'. Mais si l'on entend parler *mutatis mutandis* d'une 'philosophie musulmane' au sens ou l'on parlera d'une ' philosophie chrétienne ' des grands médiévaux, il faut renoncer à leur donner ce titre. On ne peut guère les désigner que comme philosophes d'inspiration hellénistique, d'expression arabe ou persane, et d'influences musulmanes. » in « Le problème de la philosophie musulmane », *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, 1959, p. 282.

It is difficult to sustain the view of M. Gardet if we take into consideration such figures as Suhrawardī and Mullā Ṣadrā or the Islamic philosophers of Farangīmaḥall and Khayrābād in India. Even the earlier Peripatetic *(mashshā'ī)* Muslim philosophy is much more Islamic than an appraisal such as that of M. Gardet would indicate. I. Madkour answers the claim of Gardet and others holding a similar view in these words : « Nous avons démontré il y a longtemps, qu'il existe une philosophie arabe, comme il existe une philosophie grecque et une philosophie latine. Nous pouvons dire aujourd'hui qu'il existe une métaphysique arabe ou musulmane. Elle est musulmane par ses problèmes et par sa façon de les résoudre. » « La Métaphysique en terre d'Islam », *Mélanges Inst. Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 7, 1962-63, p. 30. See also the introduction to his *Fi'l-falsafat al-islāmiyyah*, Cairo, 1968.

(1) See F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, 1966, pp. 533-540.

these worlds and study them in comparison with the secular modern world or with other sacred civilizations, then in the same way that we can call Chartres Christian architecture and St. Thomas a Christian philosopher we can refer to the Alhambra as Islamic architecture and Ibn Sīnā and Suhrawardī as Islamic philosophers.

In all honesty and taking into consideration the long tradition and the still living character of Islamic philosophy we cannot refuse to recognize the reality of this distinct type of traditional philosophy as being just as closely allied to the structure of Islam, and just as closely related to a particular dimension of it, as other traditional philosophies are related to the tradition in whose bosoms they have been cultivated. For the Islamic philosophers, especially those of the later period, traditional philosophy has always been a way in which the truths of religion have been expressed in the language of intellectual and rational discourse. The truth reached by traditional philosophy is for the *ḥukamā'* an aspect of the Truth itself, of *al-Ḥaqq*, which is a Divine Name and therefore the source of all revealed truth. (1) For the Islamic *ḥukamā'*, as for Philo, philosophy was originally a form of revealed Truth, closely allied to revelation and connected with the name of Hermes, who became identified by them with Idrīs, who was entitled "The Father of Philosophers" (Abu'l-ḥukamā'). The identification of the chain of philosophy with an ante-diluvian prophet reveals a profound aspect of the concept of philosophy in Islam—far more profound than that any historical criticism could claim to negate it. (2) It was a means of confirming the legitimacy of *ḥikmah* in the Islamic intellectual world.

(1) M. Horten came close to expressing this close link between Islamic philosophy and religion when he wrote, « Für den Philosophen ist die Philosophie seine Religion ; denn sein philosophisches System ist die Forum, in der er sich Gott und des Weltall denkt und zugleich die Grundsätze, nach denen er sein sittliches Leben einrichtet. Die Religion des Islam will aber nichtes anderes sein als eine lehre über Gott und die Welt und eine Direktion des sittlichen Handelns — Philosophia theoretica et practica. », « Religion und Philosophie in Islam », *Der Islam*, 1913, p. 1.

(2) On the significance of Hermes for Islamic philosophy see Nasr, *Islamic studies*, chapter six. Mīr Findiriskī, the 11th/17th century Persian philosopher, calls Aristotle (or in reality Plotinus, for he was thinking of the author of the *Theology of Aristotle*) « a prophet who did not bring a law *(ghayr mursal)* ». See S. J. Āshtiyānī, *Anthologie des philosophes iraniens*, p. 73.

Having established the existence of Islamic philosophy as a distinct type of traditional philosophy, we must now probe into its meaning and definition. We must first of all make a distinction between philosophy in the general sense as *Weltanschauung* and philosophy as a distinct intellectual discipline in the technical sense. If we think of philosophy in the general sense of *Weltanschauung*, then outside of *al-falsafah* and *al-ḥikmah*, with which philosophy has been identified by most schools, we must search within several other traditional Islamic disciplines for "philosophy", these disciplines including *kalām* or theology, *uṣūl al-fiqh*, or principles of jurisprudence, and especially Sufism, in particular its intellectual expression which is also called *al-ʿirfān* or gnosis. This fact is especially true of the later period of Islamic history when in most of the Arab world *falsafah* as a distinct school disappeared and the intellectual needs corresponding to it found their fulfillment in *kalām* and Sufism. (1) As for philosophy in the technical sense, it embraces not only Peripatetic philosophy in its early phase, known in the West thanks to medieval translations and modern research following the earlier tradition, but also later Peripatetic philosophy after Ibn Rushd and beginning with Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, the School of Illumination *(ishrāq)* founded by Suhrawardī, metaphysical and gnostic forms of Sufism identified closely with the school of Ibn ʿArabī, and the "transcendent theosophy" *(al-ḥikmat al-mutaʿāliyah)* of Mullā Ṣadrā, not to speak of philosophies with specific religious forms such as Ismāʿīlī philosophy, which possesses its own long and rich history. (2)

(1) Already Ibn Khaldūn in his *Muqaddimah*, trans. by F. Rosenthal, vol. 3, New York, 1958, pp. 52 ff., considered the later school of *kalām* as philosophy and many contemporary Arab authors have emphasized the importance of *kalām* and also Sufism as forms of « Islamic philosophy ». See for example Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziq, *Tamhīd li-taʾrīkh al-falsafat al-islāmiyyah*, Cairo, 1959.

(2) Except for H. Corbin and T. Izutsu, and to a certain extent M. Horten before them, no one in the West has dealt with Islamic philosophy in all its richness and diversity. Rather almost always it has become identified in the West with early Peripatetic philosophy, to which an appendix concerning Ibn Khaldūn and one or two other later Muslim philosophers has been added. The writings of Corbin are particularly important in dispelling this illusion.

Because of the vastness of the subject we shall confine ourselves in this essay to the role and meaning of *falsafah* or *ḥikmah*, or philosophy in its technical sense, in Islam, always keeping in mind, however, the richness of Sufism and *kalām* in the domain of ideas which concern the Islamic *Weltanschauung* and man's position in the Universe and *vis-à-vis* God. The most profound metaphysics in Islam is to be found in the writings of the Sufi masters, especially those who have chosen to deal with the theoretical aspects of the spiritual way, or with that *scientia sacra* called gnosis *(al-'irfān)*. A more general treatment of the meaning of philosophy in Islam would have to include Sufism, *kalām*, *uṣūl* and some of the other Islamic sciences as well, but as already mentioned, these lie outside the boundaries of the present discussion, which concerns only *falsafah* or *ḥikmah* as these terms have been understood by the traditional Islamic authorities themselves.

* * *

To understand the meaning of Islamic philosophy it is best to examine the use of the terms *falsafah* and *ḥikmah* in various traditional sources and the definitions provided for them by the Islamic philosophers themselves (1). The term *ḥikmah* appears in several places in the Quran, of which perhaps the most often cited is, "He giveth wisdom [*ḥikmah*] unto whom He will, and he unto whom wisdom is given, he truly hath received abundant good" (Quran, II; 269 Pickthall Translation). (2) It also appears in the *Ḥadīth* literature in such sayings as "The acquisition of *ḥikmah* is incumbent upon thee: verily the good resides in *ḥikmah*," (3) and "Speak not of *ḥikmah* to fools." (4).

(1) On the meaning of *falsafah*, the problems of its study and its definitions see G. C. Anawati, « Philosophie médiévale en terre d'Islam » *Mélanges Inst. Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 5, 1958, pp. 175-236.

(2) «يؤتى الحكمة من يشاء ,ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً ».

(3) عليك بالحكمة فان الخير فى الحكمة al-Dārimī, *Muqaddimah*, 34.

(4) لا تحدّث الحكمة للسفهاء al-Dārimī, *Muqaddimah*, 34.

Different Muslim authorities have debated as to what *ḥikmah* means in such verses and sayings and many theologians such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī have identified it with *kalām*. But also throughout Islamic history many have identified it with the intellectual sciences *(al-ʿulūm al-ʿaqliyyah)* in general and traditional philosophy in particular. In fact traditional philosophy came to be known, especially in Persia, as *al-ḥikmat al-ilāhiyyah*, or "*theosophia*" in its original sense. Even early in Islamic history certain authorities used the term *ḥikmah* in the sense of the intellectual sciences and philosophy, as for example Jāḥiẓ, who in *al-Bayān waʿl-tabyīn* refers to it in connection with Sahl ibn Hārūn, (1) and Ibn Nadīm, who calls Khālid ibn Yazīd, known for his interest in the "pre-Islamic" or *awāʾil* sciences, the *ḥakīm* of Āl al-Marwān. (2)

The definitions given by the Islamic philosophers themselves are more revealing than those of literary figures in elucidating the meaning of philosophy for Islam. In his well-known definition of *falsafah*, the first of the great Muslim Peripatetics, al-Kindī, writes: "Philosophy is the knowledge of the reality of things within man's possibility, because the philosopher's end in his theoretical knowledge is to gain truth and in his practical knowledge to behave in accordance with truth." (3) His successor al-Fārābī accepted this definition in principle, making in addition a distinction between "philosophy rooted in certainty" *(falsafah yaqīniyyah)*, which is based on demonstration *(burhān)*, (4) and "philosophy deriving from opinion"

(1) M. ʿAbd al-Rāziq, *Tamhīd li-taʾrīkh al-falsafat al-islāmiyyah*, p. 45, where reference is also made to various other Islamic sources using the term *ḥikmah*.

(2) See *The Fihrist of al-Nadīm*, trans. by B. Dodge, New York, 1970, vol. 2, p. 581.

(3) From his *On First Philosophy* quoted by A. F. El-Ehwany, « Al-Kindi », in *A History of Muslim Philosophy*, ed. by M. M. Sharif, vol. I, Wiesbaden, 1963, p. 424.

الفلسفة ...علم الاشيأ بحقائقها بقدر طاقة الانسان لأن غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق و فى عمله العمل بالحق

(4) The meaning of demonstration as used in Islamic thought is not exactly the same as one finds in Western logic and has an element of certitude in it that is derived from the illumination of the mind by the light of the Intellect.

(falsafah maẓnūnah), based upon dialectics and sophistry. (1) He also gives the well-known definition of philosophy as "the knowledge of existents *qua* existents" and adds that "there is nothing among existing things with which philosophy is not concerned." (2)

The master of Peripatetics, Ibn Sīnā, again adds an element to the definition of *ḥikmah* and relates it more closely to realization and perfection of the being of man when he writes: "*Ḥikmah* is the perfecting of the human soul through the conceptualization of things and the judgment of theoretical and practical truths to the measure of human capability." (3) This close accordance between knowledge and its practice, so important for later Islamic philosophy, is repeated in the definition of the Ikhwān al-Ṣafā' when they say: "The beginning of philosophy is the love of the sciences; its middle is knowledge of the reality of things to the extent to which man is capable; and its end is speech and action in conformity with this knowledge." (4)

(1) See al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* ed. by M. Mahdi, Beirut, 1968, pp. 153-157.

(2) and « لايوجد شئ من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل » « انها العلم بالموجودات بماهي موجودة » *al-Jam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Arisṭū,* » Hyderabad, Daccan, pp. 36-37.

(3) « الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور [و التصديق بالحقائق النظرية [و العلمية على قدر الطاقة الانسانية ». *'Uyūn al-ḥikmah,* Cairo, 1326, p. 30.

(4) « الفلسفة اولها محبة العلوم، واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم ». *Rasā'il,* Cairo, vol. I, 1928, p. 23. The Ikhwān have a conception of philosophy very close to that of the *ishrāqīs* and the whole later tradition of Islamic philosophy, in which philosophy is considered as veritable philosophy only if it is able to transform the being of man and enable him to have a new vision of things made possible by this very transformation. As such it is nothing other than a particular expression of the esotericism *(al-bāṭin)* of religion, accessible only through spiritual exegesis or hermeneutics *(ta'wīl)* of the revealed truths contained in religious sources. See Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* pp. 33 ff.

With Suhrawardī and the *ishrāqī* school, the close rapport between philosophy and religion or more precisely between philosophy as an aspect of the esoteric dimension of revelation and the ascetic and spiritual practices related to religious discipline, which in Islam are connected with Sufism, becomes fully established. Not only was Suhrawardī himself a Sufi and a *ḥakīm* at the same time, but also he conceived of a true *faylasūf* or *ḥakīm* as one who possesses both theoretical knowledge and spiritual vision. (1) He calls such a person *muta'allih*, literally he who has become "God like", and speaks in his *Partaw-nāmah* of *ḥikmah* as "The act of the soul's becoming imprinted by the spiritual truths and the intelligibles." (2) After him philosophy and spiritual realization were always wedded together and *al-ḥikmat al-ilāhiyyah* became, especially in Persia and other eastern lands of Islam, the bridge between the formal religious sciences and the verities of pure gnosis.

The Safavid *ḥakīms*, who brought many trends of Islamic philosophy to their full fruition and flowering, continued to relate philosophy closely to the esoteric dimension of religion and considered the traditional philosopher as the person who possesses not only theoretical knowledge but also a direct vision of the truth, so that he speaks to mankind as a sage fulfilling a certain aspect of the prophetic function after the close of the cycle of prophecy. In the Shi'ite world many an authority has identified the term "scholars" *('ulamā')* in the famous prophetic saying, "The scholars of my community are like the prophets of the Children of Israel" (3), with the *ḥukamā'*, who in the later period were mostly also Sufis and gnostics. *Ḥikmah*, therefore, continued its close relation with Islamic

(1) This aspect of Suhrawardī's teachings has been dealt with amply by S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, chapter II, and his « Suhrawardi », in *A History of Muslim Philosophy*, ed. by M. M. Sharif, vol. I, pp. 372-398. See also the numerous studies of H. Corbin on this theme including his *En Islam iranien*, vol. II, Paris, 1971, and his two prolegomenas to Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, Istanbul, 1945, vol. II, Tehran-Paris, 1952.

(2) Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. 3, ed. by S. H. Nasr, Tehran, 1970, p. 69.

(3) « علماء امتّی کانبیاء بنی اسرائیل »

esotericism and became identified in the context of Shi'ism with the "cycle of initiation" *(dā'irat al-walāyah)* following the cycle of prophecy *(dā'irat al-nubuwwah).* Mīr Firdiriskī, for example, considers the *ḥukamā'* as standing in the class immediately below the prophets and writes: "The utmost extremity reached by the *falāsifah* is the point of departure for prophecy." (1)

With Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), who achieved such a vast synthesis of the various schools of Islamic philosophy and intellectuality, the definition of *ḥikmah* also reaches a fullness and synthetic quality that embraces much that came before him. In one of his famous definitions which echoes in part the words of Plato he writes: "*Falsafah* is the perfecting of the human soul to the extent of human possibility through knowledge of the essential realities of things as they are in themselves and through judgment concerning their existence established upon demonstration and not derived from opinion or through imitation. Or if thou liketh thou canst say it is to give intelligible order to the world to the extent of human possibility in order to gain 'resemblance' to the Divine". (2) Similarly in another definition he considers *ḥikmah* as the means whereby "man becomes an intelligible world resembling the objective world and similar to the order of universal existence." (3) Referring to the first principles discussed in *ḥikmah*,

(1) From *Risāla-yi ṣinā'iyyah* in *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. I, p. 73 (of the Arabic and Persian text).

(2) « ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهى عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانسانى، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية لتحصيل التشبه بالبارئ تعالى », *Al-Ḥikmat al-muta'āliyah fī'l-asfār al-arba'ah*, vol. 1, part 1, Tehran, 1387 (A. H. lunar), p. 20.

(3) « وصيرورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ومشابها لنظام الوجود », Introduction of S. J. Āshtiyānī to Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*, Mashhad, 1346 (A. H. solar), p. seven.

Mullā Ṣadrā says: "It is this *ḥikmah* which the Holy Prophet had in mind in his prayer to his Lord when he said: 'O Lord! Show us things as they really are' (1)". Moreover, he gives a spiritual exegesis of the Quranic verse "Surely We created man of the best stature, then We reduced him to the lowest of the low, save those who believe and do good works" (Quran, 95; 4-6) in this way: "of the best stature" refers to the spiritual world and the angelic part of the soul, "the lowest of the low" to the material world and the animal part of the soul, "those who believe" to theoretical *ḥikmah* and those who "do good works" to practical *ḥikmah*. Seen in this light *ḥikmah*, in its two aspects of knowledge and action, becomes the means whereby man is saved from his wretched state of the lowest of the low and enabled to regain the angelic and paradisial state in which he was originally made. *Ḥikmah* is, in his view, completely wedded to religion and the spiritual life and is far removed from purely mental activity connected with the rationalistic conception of philosophy that has become prevalent in the West since the post-Renaissance period.

* * *

Having surveyed the meaning of philosophy through the eyes of its supporters a few words must now be said about the different forms of "opposition" to it, before turning to its role and function in Islam. It must, however, be remembered that "opposition" in the context of a traditional civilization is very different from the opposition of contending philosophical schools which have no principles in common. In Islam there has often been a tension between the various components and dimensions of the tradition but a tension that has been almost always creative and has never destroyed the unity of Islam and its civilization. (2) With this reserve in mind it can be said that "opposition" to *falsafah* in Islam came mainly from three

(1) *Al-Ḥikmat al-muta'āliyah* ... known usually simply as the *Asfār*, p. 21.

(2) We have had occasion to refer to this matter in several of our works including *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, introduction, and *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, (U.S.A.), 1968, and New York, 1970, introduction.

groups, but for different reasons: The purely religious scholars dealing with *fiqh* and *uṣūl*, the theologians *(mutakallimūn)*, especially of the Ash'arite school, and certain of the Sufis.

Some of the scholars of the religious sciences criticized *falsafah* simply because it stood outside of the domain of the *Sharī'ah* with which they were solely concerned. Some like Ibn Taymiyyah in Sunnism and Mullā Bāqir Majlisī in Shi'ism wrote specifically against the *falāsifah* and in the case of the former against logic, although he himself made use of logical discourse. Their opposition to *falsafah* is related to their mission to preserve the purely transmitted sciences on the exoteric level. Thus they refused to be concerned with either the intellectual sciences or the esoteric dimension of Islam which alone could integrate these sciences, and chief among them philosophy, into the Islamic perspective.

As for the theologians, the opposition of the Ash'arites to *falsafah* was of course much greater than that of the Mu'tazilites, while in the Shi'ite world, Ismā'īlī *kalām* was always close to Ismā'īlī philosophy and Shi'ite *kalām* became closely wed to *falsafah* with the *Tajrīd* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. In fact later *falsafah* or *al-ḥikmat al-ilāhiyyah* in Shi'ism itself claimed to fullfill the true role of theology and in reality contains much that in Western terms would be considered as theology. (1) The well-known attack of al-Ghazzālī against *falsafah* was not simply a negative act of demolishing *falsafah*. First of all it attacked only Peripatetic philosophy and moreover the rationalistic tendencies within it. Secondly the criticism was of such a positive nature that it changed the direction of the flow of Islamic intellectual life rather than put an end to it. The background which made possible the spread of the sapiential teachings of Suhrawardī and Ibn 'Arabī owes much to al-Ghazzalī, while the later revival of Peripatetic philosophy by al-Ṭūsī is related closely to the criticism of Ibn Sīnā by another Ash'arite critic of *falsafah*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (2) The

(1) See S. H. Nasr, « *Al-Ḥikmat al-ilāhiyyah* and *Kalām* », *Studia Islamica*, vol. XXXIV, 1971, pp. 139-149.

(2) See M. Horten, *Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, Bonn, 1910 ; S. H. Nasr, « Fakhr al-Dīn Rāzi », in *A History of Muslim Philosophy*, ed.

criticism of *falsafah* by the *mutakallimūn*, therefore, was more than anything else a creative interplay between *falsafah* and *kalām* which left an indelible mark upon both of them. *Kalām* forced *falsafah*, even the Peripatetic school, to deal with certain specifically religious issues while *falsafah* influenced ever more the formulation and argumentation of *kalām* itself, starting with Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, continuing with al-Ghazzālī and al-Rāzī, and in a sense culminating with ʿAḍud al-Dīn al-Ījī and his *Kitāb al-mawāqif*, which is almost as much *falsafah* as *kalām*. In Shiʿism also it is difficult to distinguish some of the later commentaries upon the *Tajrīd* from works on *falsafah*. The "opposition" of *kalām* to *falsafah*, therefore, far from destroying *falsafah*, influenced its later course and in much of the Sunni world absorbed it into itself after the 7th/13th century, with the result that, as already mentioned, such a figure as Ibn Khaldūn was to call this late *kalām* a form of philosophy.

As for the criticism of *falsafah* made by certain Sufis, it too must be taken in the light of the nature of Islamic esotericism. Sufi metaphysics could not become bound to the "lesser truth" of Aristotelianism against whose inherent limitations it reacted and whose limits it criticized. But the criticism against the substance of *falsafah* came, not from the whole of Sufism, but from a particular tendency within it. In general one can distinguish two tendencies in Sufi spirituality, one which takes the human intellect to be a ladder to the luminous world of the spirit and the other which emphasizes more the discontinuity between the human reason and the Divine Intellect and seeks to reach the world of the spirit by breaking completely the power of ratiocination within the mind. The final result, which is union with God, is the same in both cases, but the role played by reason is somewhat different in the two instances. The first tendency can be seen in Ibn ʿArabī, ʿAbd al-Karīm al-Jīlī, Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī and the like, and the second in some of the famous Persian Sufi poets such as Sanā'ī and Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī and in the Arab world in certain

by M. M. Sharif, vol. I, pp. 642-657 ; also L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, vol. I, Paris, 1948.

early Sufi poets as well as Shaykh Bahā' al-Dīn 'Āmilī, who wrote in both Arabic and Persian. (1) In the case of those following the first tendency many sapiential doctrines belonging to ancient schools of philosophy such as Hermeticism, Neopythagoreanism and Neoplatonism were integrated into Islamic esotericism through the light of Islamic gnosis. It must be remembered that one of the titles of Ibn 'Arabī was "The Plato of his time" *(Aflāṭūnu zamānihi)*. In the second case there is a greater criticism of ratiocination *(istidlāl)* for spiritual reasons, and throughout Islamic history followers of this type of Sufism have criticized *falsafah*, particularly of the Peripatetic kind, severely, in order to open before man the luminous skies of illumination and gnosis. Without Sufism and other aspects of Islamic esotericism contained in Shi'ism the rise of a Suhrawardī or Mullā Ṣadrā would be inconceivable. In fact both tendencies within Sufism have played a critical role in the later history of *falsafah*, one more positive and the other in a sense more negative, while both aspects of Sufism have remained the guardians and expositors of traditional *falsafah* or *ḥikmah* in its profoundest and most immutable sense or what in Western parlance is called *philosophia perennis*. *Falsafah* for its part benefitted immensely from this interaction with Sufism and gradually became itself the outer courtyard leading those qualified to the inner garden of gnosis and beatitude.

The criticism of Sufism against *falsafah* and the rebuttals of the *ḥukamā'* are well illustrated in the following assertion of Rūmī and the responses it brought forth. In his *Mathnawī*, he says:

> The leg of the syllogisers is of wood:
> A wooden leg is very infirm. (2)

This verse was answered by Mīr Dāmād in his own well-known poem in these terms:

(1) See S. H. Nasr, « The School of Ispahan », in *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, pp. 912-913.

(2) پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

The Mathnawī, trans. by R. A. Nicholson, vol. 2, 1926, p. 115.

O thou who hast said that reasoning is like a wooden leg
—Otherwise Fakhr al-Dīn Rāzī would have no peer—
Thou hast not distinguished between intellect and fantasy
Do not reproach demonstration, O thou who hast not understood correctly. (1)

Again in the 12th/18th century the famous Sufi master of Shiraz, Mawlānā Sayyid Quṭb al-Dīn Muḥammad Shīrāzī, rose to defend Rūmī from the attack of Mīr Dāmād in yet another poem, some of whose lines are as follows:

O thou who reproacheth the Mawlawī (Rūmī),
O thou who art deprived from an understanding of the *Mathnawī*,
The *Mathnawī* is the ocean of the light of the soul,
Its poetry is replete with pearl and coral.
If thou hadst an understanding of the *Mathnawī*
Thou wouldst never raise thy tongue in its reproach.
Altough the weaknesses of the faculty of reason
Have been accounted by Mawlawī in the *Mathnawī*
He did not intend by reason *('aql)* the Universal Intellect *('aql-i kull)*,
For the latter is the guide upon all paths.
Rather, he means the philosophical and particular reason
For this is without the light of the face of Joseph. (2)
Reason (or the particular intellect) is mingled with fantasy,
Therefore is it considered blameworthy by the Saints. (3)

ایکه گفتی پای چوبین شد دلیل ورنه بودی فخر رازی بی بدیل (1)
فرق نا کرده میان عقل و وهم طعنه بر برهان مزن ای کج بفهم

(2) Referring to the Quranic story of Joseph.

ایکه طعنه میزنی بر مولوی ایکه محرومی ز فهم مثنوی (3)
مثنوی دریای نورجان بود نظم آن پر لؤلؤ ومرجان بود
گرتو فهم مثنوی می داشتی کی زبان طعنه می افراشتی
گرچه سستی‌های استدلال عقل مولوی در مثنوی کرده است نقل

The criticism made by Sufis of *falsafah* and their influence upon its development was like the transformation brought about by the alchemist through the presence of the philosopher's stone : The very substance of *falsafah* was changed during later Islamic history from simply a rational system of thought with an Islamic form to an ancillary of esotericism closely wedded to illumination and gnosis. Likewise Islamic philosophy was saved from the deadlock it had reached with the type of excessive Aristotelianism of an Ibn Rushd and was enabled to channel itself into a new direction, a direction which bestowed upon it renewed vigor and made it a major aspect of Islamic intellectual life in the Eastern lands of Islam during the eight centuries following the death of the Andalusian master of Aristotelianism with whom the earlier chapter of Islamic philosophy had drawn to a close.

* * *

In discussing the role and function of *falsafah* in Islam and Islamic civilization we must note the change that took place to some degree after the period leading to Ibn Sīnā in the East and Ibn Rushd in the West. During the early period, which is also the formative period of the Islamic intellectual sciences, *falsafah* performed an important role in the process of the absorption and synthesis of the pre-Islamic sciences and the formulation of the Islamic sciences. The science of logic, the problem of the classification of the sciences, the methodology of the sciences, and their interaction with the rest of Islamic culture were all deeply influenced by *falsafah* and its particular elaboration in Islam. Moreover, during this early period most of the great scientists were also philosophers, so that we can

لیك مقصود ش نبوده عقل کل زانکه اوهاد یست در کل سبل
بلکه قصد ش عقل جزوی فلسفی است زآنکه اوبی نوررروی یوسفی است
عقل جزوی چون مشوب [وهم هاست زان سبب مذموم نزد اولیاست

The same type of debate can also be found in the annals of Arabic literature.

speak during the early centuries, and even later, of a single type of Muslim savant who was both philosopher and scientist and whom we have already called philosopher-scientist. (1) The development of Islamic science in the early period is related to that of Peripatetic philosophy as well as to the philosophical trends of an anti-Peripatetic nature. Not only al-Fārābī and Ibn Sīnā, but also Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī and al-Bīrūnī were all prominent figures of Islamic science. In fact the anti-Peripatetic view, which is nevertheless *falsafah*, is particularly significant in the development of many new ideas in the sciences. (2) In any case during early Islamic history the cultivation and the development of the sciences would have been inconceivable without those of *falsafah*. The meaning of the term *ḥakīm*, which denotes at once a physician, scientist and philosopher, is the best proof of this close connection. (3)

Not only did *falsafah* aid closely in the development of the intellectual sciences, but also it was the major discipline in which tools and intruments of analysis, logic and rational inquiry were developed for the transmitted sciences and other aspects of Islamic culture as well. The tools of logic developed mostly by the *falāsifah* and in conformity with the particular genius of Islam, in which logic plays a positive role and prepares the mind for illumination and contemplation, were applied to fields ranging far and wide, from grammar and rhetoric to even the classification and categorization of *Ḥadīth*, from organizing economic activity in the bazaar to developing the geometry and arithmetic required to construct the great monuments of Islamic architecture. To be sure the function of the *falsafah* with which we are concerned here does not involve only the rationalizing tendencies of the Graeco-Alexandrian doctrines adopted by the Muslim Peripatetics or specific Aristotelian teachings. It concerns more generally the development of a climate of rational thought and the instrument of logic and logical

(1) See S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, chapter I.

(2) See S. Pines, « Quelques tendances antipéripatéticiennes de la pensée scientifique islamique », *Thalès*, vol. 4, 1940, pp. 210-220.

(3) We have dealt more fully with this subject in the introduction to our *Science and Civilization in Islam.*

reasoning which, once developed, were adopted by the various Islamic arts and sciences for their own ends and in accordance with the nature of Islam and its teachings.

Also during this early period when Islam made its first contacts with the arts and sciences of other civilizations, *falsafah* played an important role in enabling the Muslims to integrate the pre-Islamic sciences into their own perspective. Its role on the formal level complements that of Islamic esotericism, whose insistance on the universality of revelation on the supra-formal level made possible positive contact with other religions and traditions. (1) For the *falāsifah*, as al-Kindī asserted so clearly from the beginning, the truth was one; therefore they were certain that the truth, wherever and whenever it might be discovered, would conform to the inner teachings of Islam, simply because the instrument of knowledge for both *falsafah* or *ḥikmah* and religion was the same, namely the Universal Intellect or Logos, which plays such an important role in the theory of knowledge of the Islamic philosophers. Such facts as the attention paid to Hermes as Idrīs and the identification of the Sabaeans with the followers of Hermes, the belief that the early philosophers of Greece learned their *sophia* from Solomon and, looking eastward, the open interest shown by the *falāsifah* in the wisdom of India and ancient Persia, all attest to the important role of *falsafah* in early Islam in providing the appropriate intellectual background for the encounter of Muslims with the arts, sciences and philosophies of other civilizations. This role was in fact crucial during the early period of Islamic history when Muslims were translating the heritage of the great civilizations which had preceded them into their own world of thought and were laying the foundations for the rise of the Islamic sciences. This role was particularly important then, but it did not cease to manifest itself even later. The translation of the Chinese sciences during the Il-Khanid period was supported by men whose background was that of *ḥikmah*, such men as Rashīd al-Dīn Faḍlallāh, who was both

(1) See S. H. Nasr, *Sufi Essays*, London, 1972, chapter IX.

vizier and philosopher-scientist. (1) And during the Moghul period in India the movement of translation of Sanskrit works into Persian incited by Akbar and reaching its culmination with Dārā Shukūh, a movement whose great religious and cultural significance is not as yet generally recognized outside the Indo-Pakistani subcontinent, is again closely connected with the later tradition of *falsafah* and *ḥikmah* as it spread from Persia, starting mostly with the reign of Skandar Lodi, to the Indian sub-continent. Finally it must be re-asserted that during this earlier phase of Islamic history one of the important and enduring roles of *falsafah* was its struggle with *kalām* and the particularly "philosophical" structure it finally bestowed upon *kalām*. The difference between the treatises of *kalām* of al-Ash'arī himself or his student Abū Bakr al-Bāqillānī and Rāzī, Ījī and Sayyid Sharīf al-Jurjānī is due solely to the long struggle with *falsafah*. Through *kalām*, therefore, *falsafah*, as an *Islamic* discipline, left its indelible mark upon the Sunni world.

* * *

Something must also be said about the position of *falsafah* in Islamic universities during this early period. The official position accorded to *falsafah* in the curriculum of the Islamic universities varied greatly from land to land and period to period, depending upon theological and political factors of a complex kind which we cannot analyze here. (2) In Jundishapur and the Bayt al-ḥikmah in Baghdad, *falsafah* was respected and taught, as it was also in the Azhar, established by the Fatimids. But its teaching in official *madrasahs* came to be banned with the rise of Ash'arite power among the Abbasids

(1) Unfortunately little attention has been paid until now to the philosophical and scientific works of Rashīd al-Dīn, save his interest in medicine. But this aspect of his personality and thought deserves a much more extensive treatment. A preliminary study has been made by S. H. Nasr, « Maqām-i Rashīd al-Dīn Faḍlallāh dar tārīkh-i falsafah wa 'ulūm-i islāmī », *Irānshināsī*, vol. II, no. 1, 1349-1970, pp. 7-22.

(2) We have dealt with this matter in our *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, pp. 11 ff.

and Seljuqs, to the extent that in his will and testament for the trust *(waqf)* of the Niẓāmiyyah school system, Khwājah Niẓām al-Mulk ordered specifically that the teaching of *falsafah* be banned from the university system founded by him. This ban in fact continued in most of the Sunni world afterwards except for logic, which was always taught there. But later in Islamic history the teaching of *falsafah* was made once again a part of the curriculum by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī at Maraghah and Rashīd al-Dīn Faḍlallāh in the Rab' al-Rashīdī in Tabriz, and, despite a checkered career, it has continued as a part of the *madrasah* curricula in Persia and many schools of the Indo-Pakistani sub-continent and Iraq to this day. In any case, however, the extent of the role of *falsafah* must not be judged solely by whether it was taught in universities or not, thus making a comparison with the situation in the West. In Islam, because of the very informal structure of traditional education, much of the instruction in *falsafah* as well as in the esoteric sciences has always been carried out in private circles and continues so to this day.

* * *

When we come to later Islamic history, or what we might call the post-Ibn Rushdian phase of Islamic philosophy, the role and function of *falsafah* is seen to be somewhat different from what it had been until then. The Islamic sciences, both the intellectual and transmitted, had by now already become elaborated and were following their own course of development. Peripatetic philosophy, moreover, had reached an impasse, as seen in the far-reaching attacks of al-Ghazzālī and the much less influential rebuttal of Ibn Rushd. New intellectual forces had appeared upon the scene, of which the most important were those identified with the names of Ibn 'Arabī and Suhrawardī. Politically also the symbolic unity of the Islamic world was soon brought to an end by the destruction of the Abbasid caliphate by the Monguls and the emerging of a new pattern, which finally led to the establishment of the three major Muslim empires of the Ottomans, Safavids and Moghuls.

In this new situation *falsafah* was to have a different function and role in the Western and the Eastern lands of Islam.

In the Western lands of Islam, after Ibn Rushd *falsafah* ceased to exist as an independent and rigorously followed discipline, with a few exceptions in the Arab world like Ibn Sab'īn and Ibn Khaldūn. Also among the Turks and the Arabs of Syria and Iraq a certain amount of philosophic activity continued, associated mostly with the school of Suhrawardī and the metaphysical doctrines of Ibn 'Arabī, but unfortunately this tradition has not been investigated thoroughly until now. (1) In the Western lands of Islam the life of the main substance of *falsafah*, however, both in its logical aspects and cosmological and metaphysical doctrines, continued to pulsate within *kalām* and also within Sufism of the gnostic and metaphysical type, associated with Ibn 'Arabī and his commentators such as al-Qunyawī, Dā'ūd al-Qayṣarī, 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, Bālī Afandī and 'Abd al-Salām al-Nābulusī. The continuation of the intellectual life of the Muslims of the Western regions, a life which manifested itself in *falsafah* as well as *kalām* and *taṣawwuf* in the early centuries, is to be found during the later period only in *kalām* and Sufism. One would, therefore, have to say that although until the revival of Islamic philosophy in Egypt by Jamāl al-Dīn al-Astarābādī (known as al-Afghānī) in the 13th/19th century *falsafah* or *ḥikmah* was only pursued sparcely and was not cultivated avidly in the Western lands of Islam, it nevertheless continued to possess a certain mode of life within the matrix of *kalām* and Sufism.

In the eastern lands of Islam and particularly in Persia the role of *falsafah* was quite different. Thanks to Suhrawardī and Ibn 'Arabī new schools of *ḥikmah* grew while the teachings of Ibn Sīnā were revived by al-Ṭūsī. As a result, a rich intellectual life came into being which reached its apogee in many ways in the Safavid period with Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā and which also played a major role among the Muslims

(1) For a reference to this tradition see Z. Ülken, *La pensée de l'Islam*, trans. by G. Dubois, M. Bilen, and the author, Istanbul, 1953, chapter XV; also Mubahat Türker, *Üç Tehâfut Bakimindan Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956.

of the Indian sub-continent. (1) Besides its function in aiding to sustain the intellectual sciences, which continued to be cultivated in Persia and India—and also to a certain extent among the Ottomans—up to the 12th/18th century, and besides its role in the various aspects of the religious life of the community, *falsafah* or *ḥikmah*, which by now had come much closer to the heart of the Islamic message and had left the limitative confines of Peripatetic philosophy, became the bridge for many men to Sufism and Sufi metaphysics. In the same way that in the Sunni world one observes in many circles to this day a certain wedding between Ash'arite *kalām* and Sufism, in Persia and to a certain extent in the Indian sub-continent there came into being a notable wedding between *ḥikmah* and *'irfān*, and many masters appeared who were both *ḥakīms* and *'ārif*s (gnostics). On the one hand *ḥikmah* became profoundly imbued with the gnostic teachings of Ibn 'Arabī and his school and was able to present in such casees as Mullā Ṣadrā a more systematic and logical interpretation of Sufi metaphysics than found in many of the Sufi texts themselves, and on the other hand it became in turn the major point of access to the teachings of Sufism for many men of intellectual inclination who were engaged in the cultivation of the official religious sciences. As a result of the transformation it received and the role it fulfilled, *falsafah* or *ḥikmah* continued its own life and remains to this day in Persia and certain adjacent lands as a living intellectual tradition.

In conclusion and in summary it can be said that *falsafah* in Islam satisfied a certain need for causality among certain types of men, provided the necessary logical and rational tools for the cultivation and development of many of the arts and sciences, enabled Muslims to encounter and assimilate the learning of many other cultures, in its reactions with *kalām* left a deep effect upon the latter's future course, and finally became a handmaid to illumination and gnosis, thus creating a bridge between the rigour of logic and the ecstacy of spiritual union.

(1) We have dealt extensively with this subject in our *Three Muslim Sages*. See also the important studies of H. Corbin particularly his *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, trans. by R. Manheim, New York, 1969 ; and his *En Islam iranien*, 4 vols, Paris, 1971-72.

Today Islamic philosophy remains a living intellectual tradition, and, because of the harmony it has achieved between logic and the spiritual life and because of the profound doctrines it contains within the pages of its long and extended historical unfolding, it remains of the greatest pertinence for the modern world. (1) Furthermore, because of the present encounter of Islam with an alien philosophy and science—this time from the West—Islamic philosophy must be called upon once again to play the role it fulfilled in early Islamic history, namely to provide the necessary intellectual instruments and the requisite intellectual background with the aid of which Muslims can face various alien philosophies and sciences from a position of discrimination and intellectual rigour. Otherwise the encounter with the West can only result in calamity for the future of Islamic intellectual life and threaten the continuation of the life of *falsafah* itself. Only in remaining true to its own genius, to its own roots and to the role it has always played in Islamic history can *falsafah* or *ḥikmah* fulfill this vital function of providing the Muslims themselves with the necessary intellectual background to confront the modern West and the world with long forgotten but urgently needed truths which Islamic philosophy has been able to preserve within its treasury of wisdom over the centuries and which it is able to present in a contemporary language to the world today.

Seyyed Hossein NASR
(Tehran)

(1) See S. H. Nasr, « The Pertinence of Islamic Philosophy Today » in *Islamic Studies*, pp. 97 ff.

ISLĀM AND ART

The following article is an attempt to clarify the relation of the religion of Islām to the works of art which the adherents of the faith have produced throughout the centuries. It assumes that the said works of art constitute a unity, but seeks to establish wherein lies this unity and on what aesthetic theory or principle it is based.

It is idle to dispute the unity of Islamic art. Although the historian will recognize a large variety of motifs, of materials, of styles differentiated geographically or chronologically, the overwhelming fact of all Islamic art is its unity of purpose and form. From Cordova to Mindanao, the arts of these lands once converted to Islam betrayed the same constitutive characteristics, avoidance of naturalism, of characterization and development; and preference for stylization, for formalism generative of movement, for limitlessness. All Islamic art has recoursed to and used the highly emotive words of the Qur'ān and the Ḥadīth, of Arabic or Persian poetry, or of the Islāmic wisdom literature, and rendered them in Arabic calligraphy. Likewise, all Muslims across the ages have responded with the deepest emotion to the chanting recitation of the Qur'ān and of the *adhān*, even when they understood little or nothing of the Arabic meanings involved. In such cases, their discursive reason and understanding were not at work, but their sensory and intuitive faculties went into full play, apprehending the aesthetic values in evidence. Indeed, their aesthetic comprehension was just as strong as that of those whose theoretical

understanding was competent enough to read and to understand. For in the apprehension of aesthetic value, immediate intuition is always prior. The discursive understanding here plays a secondary role by lending, as it were, a helping hand only.

Such was the power of the aesthetic values of Islām and such was the artistic unity they produced out of the most diverse assemblage of cultures, that the traveller who moved from the eastern shores of the Atlantic to the western shores of the Pacific did so in territory made familiar by its Islāmic architecture, decorated with arabesques and Arabic calligraphy. In the daily lives of men of different race, color, language and life-style, he could behold an identical sensitivity to the literary and musical values Islām had brought. And yet, how banal the studies have been of those who addressed themselves to the problem of the nature of Islāmic art! How poor the results achieved in the matter of defining the relation between Islām and the work of art!

In another article entitled "Misconceptions of the Nature of Islamic art", to which the reader is referred, (1) I have given samples of this "scholarship" in the fields of decoration, painting, architecture, literature, music and theory of art. In each case, I have taken the position of one great Western scholar (e.g., Richard Ettinghausen, H. G. Farmer, M. S. Dimand, T. W. Arnold, E. Herzfeld, K. A. C. Creswell, G. von Grunebaum), whose claim to fame is partly or wholly due to his contribution in this field. In each case, the scholar's argument has been analyzed and refuted. To a man, everyone held the erroneous assumption—nay, prejudice—that far from contributing anything to the arts of the Muslim peoples throughout the ages, Islām has impeded or restricted, and thereby impoverished, their artistic tendencies; that the only aesthetic growth Islām was responsible for was the ubiquitous use of Qur'ānic verses in Arabic which Herzfeld called "bigotry" and in the breach of which—through the translation of the Qur'ān into other languages—Ettinghausen saw with no little relish the

(1) In *Islam and the Modern Age*, New Delhi, vol. I (1970), n° 1, pp. 29-49.

beginning of the end of that monopoly. Every one of them tried to show that whatever art free of "bigotry" which the Muslims have produced was produced in spite of Islām and against its injunctions. According to them, the Muslim nobility or royalty enjoyed and patronized figurative representations in their palaces and libraries, as well as music which "procures drunkenness and fornication," in spite of Islām. Little did they realize that even these "sinful" arts were fully Islāmic, aesthetically speaking, not to speak of the infinitesimal place they occupy in the total artistic production of the Muslim World.

Some of them even attempted psychoanalytic explanations. *Horror vacui*, they contended, was the reason why the Muslim artist covered all surfaces with design. Others advanced the opposite: The Muslim artist, they reasoned, was a color-hedonist who naively stimulated a passion for empty, bright flashes of color, thus reducing the toil and ardor of geniuses over centuries to a mere *Reizfähigkeit* of some color-spoilt eccentrists.

Unfortunately, it never occurred to any one of them that they were judging Islāmic art by the norms and standards of Western art; and no one ever voiced the charge. Decades of fastidious scholarship and analysis of meticulous reconstruction, identification and classification of Islāmic art-works have well earned for the Western historians of Islāmic art the deepest gratitude of the world of scholarship as well as of the Muslim World. But their interpretation of the art-works as expressions of Muslim culture were blunders at which intelligence blushes. Except for minor flashes of vision by Titus Burckhardt and Louis Massignon, and the cool self-restraint of Ernst Kuhnel on matters of interpretation, the historians of Islāmic art have unanimously judged that art by standards of Western aesthetics. Every one of them stood before the absence of figures, of drama, of naturalism, in utter bewilderment. No reader of their works could miss their confusion at not finding something of Western art with which they can relate, or the spiritual revulsion with which they passed their pre-judgment of Islāmic art.

In yet another article, (1) I have analyzed the nature of Greek art, and of the Near Eastern artistic tradition in reaction to Greek art since Alexander's invasion. The essence of Greek art is naturalism. However, this is not to be understood as naive, photographic imitation of nature, but as sensory representation of an *a priori* idea which nature seeks to embody forth, but hardly ever succeeds, in each of its creatures, an idea akin to the *arété* of ancient Greek *paideia*. Human portraiture in stone is, according to this theory, the highest art. The idea of man is nature's richest, highest and most complex entelechy. Its depth and inner diversity constitute an infinite mine for the artist to probe, to explore and to represent. For this reason, man was "the measure of all things"; he was the crown of creation, the carrier and concretizer of all values, the highest and the lowest. For this reason divinity itself was conceived in his image, religion was humanism, and worship of divinity became a contemplation of the infinite depth and diversity of man's inmost nature. It was necessary that the whole art of Hellenic civilization be made to reflect this aspect of Hellenic culture.

The Near East presents us with a diametrically opposite tradition. Here, man is only an instrument of divinity, created by the latter to serve. Man is never an end in himself and certainly not the measure of anything. It is divinity that furnishes the standard. Its norms are the law for man. There is no Prometheus: only a servant in the divine manor, blest when he fulfills the command, unblest when he falters, and doomed when he defies. His divinity, however, is a *mysterium*, a *tremendum* and a *fascinosum*. As such, it is his obsession, his *idée-fixe*. His constant preoccupation is the what and how of divine will; his destiny is to be God-bound. From this, man draws his significance, his pride and his cosmic status. Just as necessarily, the whole art of Near Eastern civilization was an expression of this aspect of Near East culture. The natural, and above all the human-natural, is the mightiest contender for the divine place, and Prometheus is not at all a story but a

(1) *Ibid.*, nº 2, pp. 68-81.

mythopoeic chronicle of man's struggle with the divine for supremacy. First, such temptations and such confusion of divinity and nature as nearby Greece and Egypt had produced must be combated and banished from consciousness; and second, all consciousness must be absorbed in the divine realm which is its source, its norm, its master and its destiny. Long before Alexander, therefore, Near Eastern art invented stylization as a breakthrough against naturalism. Certainly, this became far stronger and more emphatic when the Near East was invaded by the Greeks and Hellenism was imposed by force upon the people.

Byzantium was both Hellenic and Near Eastern, and its art naturally reflected that duality. Figures were used; not for the purposes of Greek aesthetics, but for illustration of non-aesthetic, conceptual religious ideas derived from Christianity. Some stylization—indeed plenty of it!—was used, and the general impression the art as a whole gives is that of a tendency towards the anti-naturalism of the Near East. What made that art recourse to figures, and hence to some qualified naturalism, is the Christian dogma which Hellenism had rekneaded into its own image: Divine incarnation into the natural, and divine drama of salvation through natural death and resurrection. The deficiency in naturalism—by comparison to Greek art—of the arts of Byzantium was made up with captions within the pictures or icons spelling out the content intended by the logical symbols of the alphabet constituting words, names and propositions. The essential character and function of Byzantine art thus came to consist of illustration of dogmatic or historical assertions of the faith. In an "art" of illustration, the figure is not necessary. It is only a conceptual (i.e., symbolic) tool suggestive that the personality named in the caption is a human being, male or female, but otherwise devoid of character and certainly never intended for the revelation of an *a priori* idea of human nature *à la* Phidias. It was not Byzantium, but ancient Greek art which through the Renaissance rekneaded Western aesthetic consciousness in its image. This triumph of Greek naturalism in the West lasted to the present age when some rumblings are beginning to be heard and man's being the measure of all things is being challenged.

Judaism, another Near Eastern culture and religion, fought imperialist Hellenism valiantly; and Philo was perhaps its greatest casualty in matters cultural. Until its aesthetic transcendentalism has been partially corrupted by Western culture and religion in modern times, especially since the advent of European romanticism, of that furious, irrationalist, particularist naturalism of *la nation*, *das Volk*, *Blut und Erde*, Mother Russia, God-King-Country, etc., Judaism managed to keep its art true to the original Near Eastern vision. "Thou shalt make no graven images" was inderstood by the Jews not only as a defense against idolatry but as a principle of aesthetics as well. Their synagogues remained artistically-empty halls except in the Muslim World where they emulated Islāmic developments. Their aesthetic need was filled to saturation with the poetry of holy writ, and their senses were denied all claims to assist in the vision of the divine. The divine, their faith asserted and reminded, is either intuited without such sensory aids, or it is not the divine at all. The less the senses were involved in intuiting the First Principle of all being, the more transcendent the object of that intuition, the purer the vision itself.

The work of art in Islām

A. The Spiritual Foundation.

When Islām, the resurgence or recrystallization of that same Semitic consciousness, burst forth on the Near Eastern scene in the seventh century, it faced all these positions, and the hesitancy or indecision of Islāmic consciousness at that stage is evident in many naturalistic reproductions of trees, bouquets of flowers and vines in the Dome of the Rock in Jerusalem (completed in the 690's), the Umawī Mosque of Damascus and a number of Umawī palaces (al Mafjar, Mushatta, etc.) built in the seventh and early eighth centuries, which also included a few figurative representations *à la Byzantine*. These mosaics represent the highest levels of achievement of the art of a Semitic Near East dominated by Hellenism. Clearly, the style betrays this fact, though the artist may have been a first or

second generation convert to Islām. It is not impossible that he may have been a Christian. He has produced in the style and manner he knew—stylization of objects of nature—to the order of a Muslim *maître-de-travail* who specified that plants and flowers will do but animals and humans will not. This historical fact is often taken as evidence that the Umawī art is Byzantine—an exaggerated and misleading opinion. (1)

(1) Assigning to himself the task of showing "how the new civilization [Islām] used elements of the Christian Byzantine world," Oleg Grabar mentions coins bearing a caliph's name or portrait, an orant, a *miḥrāb* or niche, and the likeness of a lance of the Prophet ("Islamic Art and Byzantium," *Dumbarton Oaks Papers*, No. 18, 1964, pp. 79-80). But he himself adds that such coins were rareties and their "symbolism was not continued" (*Ibid.*, p. 80). Likewise, he mentions mosaics representing "idyllic landscapes" and "crowns and jewels suspended around a sanctuary." There is no evidence that these are exclusively Byzantine. Indeed, it is commonplace knowledge that the pre-Islāmic Arabs hung their jewels and swords on a sanctuary or holy site as part of a thanksgiving ritual. However, Grabar adds that "all [such] symbols and images of power in Antiquity ... do not seem to have been used again" *(Ibid.)*. What then is the point of noting them in an argument regarding the place of "iconography" in Islamic art? Grabar then moved to the question of why did the Muslims not use this Byzantine iconography. By noting that the "systematic formulation of doctrine" in this field took place after the event of repudiation of the Byzantine practice, he thought he had removed the religion of Islām and its culture from the field of art altogether, apparently under the false presupposition that religion does not determine unless it has a complete theolegomena written out in books. Islām having thus been put out of action, Grabar claimed that the Muslims tried and then withdrew from iconographic representation not because of something within their own culture, nut because Byzantine art was so ideologically deep and great that the "poor novices" felt no hope of success in the competition (*Ibid.*, p. 82). Nonetheless, he asserts emphatically that "it was not Byzantine *art* but the *themes* of Byzantine art which were used by the Muslims" (*Ibid.*, p. 87). However, a superior art would surely find a way of introducing itself into the aesthetic vacuum of another culture, especially since, in the territories of geographic Syria at the time, the majority of the citizens were Byzantine. In all the fields of natural science, medicine, astronomy, mathematics, and almost all the daily crafts of masonry, carpentry, tailoring, irrigation, etc., the Islāmic mind which emerged from Arabia in the seventh century was poor, and it adopted Byzantine knowledge wholesale. If the same fact of poverty on the Muslim side and superiority on the other side existed in the matter of aesthetic principles, we should expect that they had adopted them wholesale, not that "the Muslims declined to adopt any of it [the art] precisely because it was highly developed" (*Ibid.*, p. 87). It is self-contradictory to claim that "the early Muslims never fully understood Byzantine art, but circumstances having forced it on them, they could not but be impressed by its existence" (*Ibid.*, p. 88). The claim to call Byzantine art the one which "far more than any other artistic tradition ... created [*sic!*] Islāmic art" *(Ibid.)* is utterly devoid of foundation; for art is as little created by the mere supply of

For, the mosaics in question are subservient to an overall system of decoration, outlay and to an architectural wholeness which bear unmistakable evidence of Islāmic creativity. They point eloquently to where the art of Islām was tending. Nay more! These same buildings contain works representative of the breakthrough Islām achieved in the visual arts.

True to that Semitic consciousness of which it was the offspring the first truth Islām asserted was an untruth which it categorically denied. "There is no God but God" meant that reality is dual—transcendent and natural. The first is God and God alone. It is a realm which has one and only one member. Everything else is of a different, totally-other realm, the realm of nature. It is absolute and autonomous, spiritual and infinite, numinous and holy. It is the first and the last, the only source of all truth, goodness and beauty. It is transcendent in the fullest sense of the term. "Nothing is like unto Him"; (1) for He is neither in space nor in time. When the Qur'ān describes His realm or lists His names or attributes, the Muslim mind understands what is said intuitively, that is to say immediately, without his imagination producing a percept to mediate the intuition—in short, as the great al Ash'arī has put it, "*bilā kayfa*" or "without how." This *tawḥīd*, or unizational theology, rules out any immanentism and all confusion, diffusion, incarnation, emanationism or absorption of the divine in, of or by the non-divine, of the creator and the creature. (2)

themes and motifs as a personality is created by proteins and hydrocarbons. While the claim that "the Byzantine world, more than any other, carefully nurtured the great inheritance it had assumed from Antiquity" makes a travesty of Antiquity, it is nothing but apologetics—a cultural inferiority complex on the offensive—which declares that Byzantine art is the main creator of Islāmic art "because Byzantium was the one world Early Islam most wanted, and failed, to conquer;" "because to the Islamic and especially to the Arab Middle Ages ... Byzantium, even at its lowest and weakest moments, partook of that mysterious aura which ... has endowed certain cultures and countries with a prestige of artistic genius ..." (*Ibid.*).

(1) Qur'ān, 42:11.

(2) The absolute transcendance and monotheism of God in Islām is commonplace knowledge. Abundant selections of Qur'ānic verses supporting this doctrine may be read in Jules La Beaume's *Le Koran analysé* (Arabic tr. by M. F. 'Abd al-Bāqī, 'Isā al-Bāby al-Ḥalaby, Cairo, 1374/1955), Chap. on Tawḥīd, pp. 128-180. A much more compact selection of Qur'ānic verses as well as representative passages from classical literature translated by the present author may be read in W. Chan *et al, The Great Asian Religions* (The Macmillan Co., New York, 1969), pp. 338-345.

It rules out all revelation or disclosure of the divine Self, for such would imply an entry into space-time compromising to its transcendence. The two realms of being can never meet! It follows from this that Judaism is absolutely right in its judgment that nothing (absolutely nothing in *rerum natura*, and above all no man) may in any way combine the two realms of reality so that a revelation of it or him may in any sense be a revelation of the divine. Is then all contact between them absolutely impossible?

No! There is a contact; but that must be of a nature which leaves the transcendence of the Godhead untouched. It is in man's intellect that such a contact can be made. Even then, it is not a contact with the divine Self, but with the will of that Self. Whether in the mind of the Prophet or in that of any human, the will of God communicated as words, as concepts and percepts constructed through words, may be understood by the human mind by intellection. Such knowledge is not empirical, but *a priori*. Islām insists that the subject must remain forever conscious that the words, concepts and percepts of expression are to be taken *bilā kayfa*, immediately, without imaginative prop, precisely in order not to vitiate the transcendence of the object comprehended. Even so, what the Muslim comprehends in the words of the Qur'ān is not God, but only a modality of Him, namely, His will for creation. The words are not a symbol, but a "divine speech without how." Blasphemous is then the claim that anything in *rerum natura*, and especially man, is taken in any way to serve as symbol, vehicle, revelation, expression, incarnation, or emanation of divinity. No sensory thing, and no sensory intuition of any kind is adequate or becoming. Hence, Islām resolved to do away with all figurative representation. It reasserted the Semitic principle with renewed emphasis and unsurpassed vigor.

B. The Islāmic Breakthrough *in Aestheticis*.

So much for the negative side. Had the Islāmic consciousness stopped here, the history of Islām would have been as empty of art as that of Judaism. But it went further. That nothing in *rerum natura* can serve as a vehicle for expressing

the divine, does not by itself rule out the possibility of an object of nature serving as a vehicle for expressing that very truth itself, namely, that the divine is indeed infinite and inexpressible. It is one thing not to express the divine because it is inexpressible, and another to express the truth embodied in this proposition. Admittedly, the challenge to express sensorily the truth that God is sensorily inexpressible staggers the imagination of any artist. But it is not impossible. Indeed, it is here that the artistic genius of Islām scored its triumphal breakthrough. We have seen that stylization, which was known and practiced in the ancient Near East was pushed to a new level of perfection in the reaction to Hellenic naturalism imposed by Alexander and his successors. Under Islām, now confronting that same Hellenism in Christian disguise, the Semitic reaction was as strong in the field of aesthetic endeavor as in that of theological endeavor. Islām's vehement denial of the divinity of Christ is matched by its denial of naturalism in the aesthetic representation of nature, by its encouragement of stylization. A stylized plant or flower is a caricature of the real object of nature, a not-nature. By drawing it, the author seems to say "No" to nature. May it not be a fitting instrument to express not-natureness, *i.e.*, the mere negation of naturalism? Given alone, however, the stylized plant or flower would express non-nature but in an individuated way which suggests that the death of nature in that object is itself individuated. By giving the denaturalized state of the natural object, it may even express a heightened naturalism, the very opposite of the Islāmic purpose, as health is oft represented through sickness and life through death. Something else therefore is needed to preserve the apparent not-nature-ness. The mode of representation must express the inexpressibility of the divine being if Islām is to succeed where Judaism has failed.

It is to this challenge that Islām now rose. Its unique, creative and original solution was to represent the stylized plant or flower in indefinite repetition in order, as it were, to deny any and all individuation, and in consequence, to banish naturalism from consciousness once and for all. An identically

repeated object of non-nature does express non-nature-ness. If the artist could, in addition, express aesthetically by means of a repeated object of non-nature infinity and inexpressibility, then the result might well be tantamount to the witness, "*Lā ilaha illā Allah*" (There is no God but God) expressed verbally and discursively. For the inexpressibility and infinity which are the content of artistic representation would suggest themselves as qualities of non-nature. The Islāmic soul therefore thought that there is a way for the visual arts to conform with the primal dictate of Semitic consciousness. But the major hurdle here is how can anything in *rerum natura*, however, stylized, be the vehicle for expressing infinity or inexpressibility?

1. Arab Consciousness: Islām's Historical Substrate.

To achieve a solution, Islāmic consciousness fell back upon its own historical substrate, namely, Arab consciousness. This was the historical matter which the divine revelation in-formed and used as a *Sitz-im-Leben* for its occurrence, as a vehicle and carrier of divine truth. It was this consciousness, concretized in the person of Muḥammad, that received the revelation and communicated it to mankind in space and time. *It* was the medium of prophecy. Its achievement in the art of language and letters was indeed a miracle before Islām, and this fact determined that the mode of the new revelation be that of the literary sublime, for it was ready for and capable of carrying it.

The first instrument of Arab consciousness and the embodiment of all its categories is the Arabic language. Essentially, Arabic is made up primarily of three-consonant roots, each of which is susceptible of conjugation into over three hundred different forms by changing the vocalization, adding a prefix, suffix or "middle-fix". Whichever conjugation is effected, all words which have the same conjugal form have the same modal meaning regardless of their roots. The meaning of the root remains; but attached to it is another, a modal meaning, given to it by the conjugation and remaining always and everywhere the same. (1) The language then has a logical structure,

(1) An example is necessary to help the English reader understand this unique feature of the Arabic language. The roots k-t-b and d-r-b mean "write" and

at once clear, complete and comprehensible. Once this structure is grasped, one is a master of the language, knowledge of the meaning of roots being then of secondary importance. The literary art consists in the construction of a system of concepts related to each other in such ways as to put into play the parallelisms and contrasts engendered by conjugation of the roots, while enabling the understanding to move through the web in continuous, unbroken line. An arabesque in which a thousand each of triangles, squares, circles, pentagons, hexagons and octagons are all painted with different colors and interlace with one another dazzles the eye, but not the mind. Recognizing each figure for what it is, the mind can move from one pentagon to another despite their color variance and cross the tableau end to end, experiencing some delight at each stop with realization of the parallelism provided by the identical shapes, *i.e.*, by the identical modalities of the various root-meanings, and of the contrast provided by the root-meanings themselves.

This constitutive character of the Arabic language is also constitutive of its poetry. Arabic poetry consists of autonomous, complete and independent verses, each of which is an identical realization of one and the same metrical pattern. The poet is free to choose any one of some thirty patterns known to the tradition. But once chosen, his whole poem must conform in each part to this pattern. To hear and enjoy Arabic poetry is to grasp this pattern and, as the poem is recited, to move with the metrical flow, to expect and to receive what the pattern has anticipated. Surely the words, concepts and percept-constructs are different in each verse.

"strike." No less than 16 new verbs caould be made out of each of them, which have in pairs the same modality of action, such as: *kātaba* (to write to and be written to by someone) and *ḍāraba* (to strike and be struck by someone); *kattaba* (to make someone write) and *ḍarraba* (to make someone strike); *istaktaba* (to cause oneself to be written to) and *istaḍraba* (to cause oneself to be struck); *iktataba* (to cause oneself to write) and *iḍ(t)araba* (to cause oneself to strike; etc. Each of these verbs plays the role of a root conjugable into some twenty nouns, again having the same modal meaning. From the first pair, come nouns *mukātabah* (a reciprocal writing) and *muḍārabah* (a reciprocal striking); from the second pair, *taktīb* and *taḍrīb*; from the third, *istiktāb* and *istiḍrāb*, and so on.

That is what provides the color variation. But the structural form is one throughout.

This basic geometry of the Arabic language and of Arabic poetry enabled Arab consciousness to achieve a grasp of infinity on two dimensions. The root words are many, indeed infinite, since any new combination of any three consonants could by convention be assigned any new meaning. Arab consciousness adopts foreign roots with impervious equanimity, relying upon its conjugation mill to Arabize them thoroughly. The infinity of their number is matched by an infinity of their conjugation. There are known patterns of conjugation; a limited number of roots have been conjugated and their conjugations known and used. But a dictionary of the Arabic language such as Webster or Oxford, wherein all the words can be gathered and listed, is categorically impossible. For not all the traditionally known roots have been conjugated, the root list is never closed, not all modalities of conjugation have been used, and the list of modalities is not closed. New modalities are not ruled out by tradition-consensus, but await the genius who can justify and use them to advantage. The Arabic language, therefore, like the Arab stream of being, is a system bright at the center (because of tradition) and fuzzy at the edges which spread indefinitely in all directions.

To return to poetry. The metric pattern of the verses being constitutive, it does not matter for the verses of a poem whether they are read in the order the poet had composed them or in any other order. Read forward or backward, the poem is just as sweet. For the poet has taken us through the pattern with every verse; and the repetition has delighted us by disciplining our intuitive faculty to expect and to realize what we expected in the variety of facets of meanings and percept-constructs. By definition therefore, no Arabic poem is finished, closed and in any sense completed so that no addition to or continuation of it could be effected or conceived. Indeed, the Arabic poem can be extended in both directions, at its beginning and at its end without the slightest offence to its *esthétique*, if not by any man on account of personal style, then surely by its own composer. Indeed, if we are good listeners, we would be

supposed first to join the poet in his poetry-making as in a live performance and second, to continue his poem for our own benefit now that his recitation has wound us up in the momentum it generated and launched us into its own infinite poetical space. It is not an uncommon phenomenon in the Arab World for a poet, when attended by a good audience, to be "assisted" extemporarily by that audience in the recitation of his poetry which they have never heard before, or to be commented upon by addition to his very poetry of more of the same. For ages it has been commonplace playtime for children in the Arab World to compete together in the recitation from memory of poetic verses which begin with the same letter the last recited verse had ended with, or which observe the same or different metric pattern. *Children* throw into these games their repertoires of several thousand verses which they have committed to memory in their study of Arabic language and literature, or which they have heard at home or at public functions. But when *men* enter into these games, the rules will prescribe that the verses entered be original creations, extempore improvisations. The game is called "*muʿāraḍah*" (width to width confrontation) when the rules prescribe the use of the same pattern while trying to out-do the other party in the very thesis of meaning he has presented. It is called "*munāqaḍah*" (reciprocal contradiction) when the rules prescribe the same pattern for the purpose of contradicting that thesis. Both are called "*muhājadah*," a word which, surely not by accident, is also used to mean the reciprocal awakening in the night for the sake of worship. Wherever Islām has spread and rekneaded the consciousness of the people into the forms of Arab consciousness, these games have been played. They are commonplace among the Persian and Urdū speaking peoples. There, the name used is "*mushāʿarah*," or mutual out-poetization or out-eloquization, which tells quite eloquently what is involved in such games. The Arabs and their Arabized fellow-Muslims are still the only peoples history has known to devise such exercises of the muse.

2. Al Qur'ān al Karīm: The First Work of Art in Islām.

It was this Arab consciousness which served as substrate and matrix of Islām. The Islāmic revelation, al Qur'ān al Karīm, came as the *chef-d'œuvre*, the sublime realization of that consciousness. The Muslim claims that its content is divine and so is its form. But this does not prevent the critic from saying that the form was that which Arab consciousness regarded as the absolute norm and the ideal for which it had been yearning for generations and centuries. The Qur'ān is arranged in sūrahs or chapters of varying lengths, the longer coming ahead of the shorter, except for "Al Fātiḥah" or "The Opening," which is only seven verses long. There is absolutely neither rhyme nor reason for the arrangement either of its surahs or of the verses within each surah. For the untrained, it represents the widest, helter-skelter diffusion of detached statements touching on all subjects in the fields of religion, social and personal morality, and culture. The disappointment of the Western reader who, hearing of the Qur'ān's renown as a literary masterpiece, reads it expecting a logically and topically systematized treatise, will be endless and full of bitterness. (1)

The Arab, on the other hand, reads or hears *mā tayassara* of the Qur'ān, *i.e.*, whatever portion he is guided by chance or by another person to read. There can be no rationale of the selection, of where it begins or of where it comes to an end —and he knows this only too well! He concentrates his attention on each verse individually, and he is moved to tears, joy, contrition, wonder, terror, sacrifice, bliss, awe, magnanimity, charity, or war, equally by the meaning as by the rendering of that meaning in percepts—and concepts-constructs and words—within one and the same verse at one and the same time. The repetition of this experience in verse after verse winds up consciousness, generates in it a momentum which launches it on a continuation or repetition *ad infinitum*. Meaning and form here combine into integral unity, to the end of achieving

(1) Even his tremendous sympathy for and appreciation of Muḥammad, his exemplar of the hero as prophet, did not prevent Thomas Carlysle from calling the Qur'ān a very boring book.

an intuition of divine majesty, of God's infinity and inexpressibility.

While the repeated pattern of the verses generates the momentum to infinity, the weaving of meanings suggests the destination of the launch. In their mutually complemented effort, both generate within the mind a sort of Kantian "idea of reason," the expectation of an absolute norm which the imagination, already wound up for the undertaking, is called upon to supply. But the transcendent God, by definition, is precisely that which can never be the object of intuition, and the imagination must sooner or later collapse in its effort. Right here is the intuition gained of the inexpressibility of the divine, of the inimitability of the infinite, of the unrepresentability of the transcendent. These are attributes of God. To perceive them is already to stand in the divine presence. We can never hope to know God; but we may and can achieve an intuition of His presence. This we can do directly and immediately if, discarding the whole realm of empirical being (creation), we move with all our intuitive strength to the realization of the presence of a transcendent realm beyond whose very transcendence—*i.e.*, total-otherness, infinity, inexpressibility and unintuitability—is now intuited in the very failure of our imagination to produce or to grasp it. Generation of the demand by the Qur'ān which is impossible to fulfill, and launching the imagination on its hopeless, destinationless flight are the work of the divine Artist. Achievement of an intuition of His presence through the intuition of His unintuitableness is the message of the divine work of art. He who hears the Qur'ān aright, the Qur'ān tell us, is he who "when the verses of the Lord are recited to him, falls down prostrate in adoration and tears." (1) It is he who, assisted by those verses, recognizes the divine Being and exclaims "*Tu solus sanctus*!" "*Lā ilaha illā Allah.*"

(1) Qur'ān, 19:58. Also: "Only those may be called believers in [i.e., convinced of the truth of] Our verses who, when those verses are recited to them, fall down prostate in adoration, in thanksgiving, in praise of the Lord, without pride or self-conceit" (32:15).

If anything is art, the Qur'ān certainly is. If the mind of the Muslim has been affected by anything, it was certainly affected by the Qur'ān. If this affecting was anywhere deep enough te become constitutive, it was so *in aestheticis.* There is no Muslim whom the Qur'ān's cadences, rhymes, and facets of eloquence *(awjuh al-balāghah)* have not shaken to the very depth of his being; there is no Muslim whose norms and standards of beauty the Qur'ān has not rekneaded and made in its own image.

This aspect of the Qur'ān, the Muslims have called its *i'jāz*, or its "power to incapacitate," its "placing the reader in front of a challenge to which he can rise, but which he can never meet." In fact, the Qur'ān itself has defied its audience, the Arabs, with their highest literary excellence, to produce anything "like the Qur'ān" (2:23-24), and chided them for their failure to do so (10:38; 11:13; 17:88). Some of the enemies of Islām among the Prophet's contemporaries rose to the task and were humiliated by the judgment of their opponents as well as by that of their own friends. Muḥammad was called "a man possessed" (81:22) and the Qur'ān "a work of magic" (21:53; 25:4) precisely on account of its effect upon the consciousness of its hearers (69:38-52).

Everybody recognized immediately that the Qur'ānic verses did not, like Arabic poetry, conform to any of the known patterns; that they cannot be reduced to any single pattern. The Qur'ānic meter is free-running. And yet, it does produce the same effect as poetry, indeed, to a superlative degree. Although the verses are not of the same length and do not all follow the same metric pattern, yet every verse is complete and perfect by itself. It often rhymes with the preceding verse or verses and contains one or more religious or moral meanings imbedded in literary figures or articulations of sublime beauty. So mighty is the momentum it generates that the recitation impels the audience irresistibly to move with it, to expect the next verse and to reach the most intense quiescence upon hearing it. Then the process starts again with the next one, two or group of three or more verses. Its unmetered flow is identical to that of the *taqāsīm* in Arabian

music which are free of the metric patterns of a *dawr* or *muwashshaḥ*; and its effect, though still of the same kind produced by any other Arab or Islāmic art, is still greater than any other art the Arabs/or Muslims have produced.

Did then the Muslim Arab come out of Arabia in the seventh century with any art? Did he contribute anything relevant to the subsequently developed arts of the conquered peoples? In ignorance or prejudice, and often in a pitiable combination of both, every Western historian of Islāmic art has answered, No. The grandfather of the discipline asserted: "The men who formed these armies [the first Arab armies of Islām] were mainly Bedawin, but even those who came from permanent settlements, such as Mekka and Madina, knew nothing of art or architecture." (1) The younger generation repeat after him *ad nauseam*: "From its Arabian past, the new Muslim Art could draw almost nothing." (2)

How contradictory to their allegation is the truth! All the new Islāmic arts obtained from the Arab past all that is constitutive and important, namely their spirit, their principles and method, their purpose and the way to achieve that purpose. Surely, Islāmic art needed materials and themes for its efforts in the visual fields, and it got these wherever it found them. But it is offensively superficial to point to this as "borrowing" in any discussion of the meaning and significance, history or theory of the art. An art is an art by virtue of its style, its content, its manner of rendering, not by the *matériaux* it uses which, in most part, are derived by geographic or social accident. Islāmic art is a unity at all because of this foundation, through Islām, in Arab consciousness. It is the categories of Arab consciousness that determined the artistic productions of all Muslims.

C. Aesthetic Realization in the Visual Arts.

Unlike the Arabic literary art, Western literature has found its highest realization in the drama, and especially in tragedy. A drama is essentially an unfolding of events related to one

(1) Creswell, *op. cit.*, p. 6.
(2) Grabar, *op. cit.*, p. 79.

another so as to constitute a unity of time, place and action; so as to present the development of a theme from statement, to dialectical discussion or analysis, to conclusion; and finally, to induce new awareness of facets of the human *natura naturans*. Aesthetically, the crucial quality of drama is its developmental nature. This is not only universally present in all drama; it is necessarily present. No detached anecdotes or chronicles of any kind or number could become drama unless organically bound tegether in a developping line. The line must lead to a clear conclusion, or to a conclusion which the spectator could reach among many possible alternatives offered by the line of development. The development principle rules out repetition —whether actual or imaginary—for repetition is the opposite and negation of development. A drama which ends, after some development, at the very point where the spectator started so that he may go through the same or similar development again, is no drama at all.

The same contrast between Arabic poetry, best exemplified in the Qur'ān, and Western drama is true of the visual arts in the two cultures. Western visual art has relied almost totally on human nature, whether expressed in the human figure, the landscape, the still life or even the abstract design or no-design. Islāmic visual art was not interested in human nature, but in divine nature. Since its purpose was not to express new facets of human nature, it did not aesthetically-discuss the human figure, *i.e.*, it did not portray the infinitesimal shifts in human appearance expressive of human nature. Human character, the *a priori* idea of man analyzable into a million details revelatory of another depth or height in the human personality—all this was for the Muslim artist just beside-the-point. The divine was his first love and his last obsession. What Herzfeld had called "bigotry" was for Islāmic art the hallmark of all existence and all nobility and beauty, namely, ever to stand in the presence of divinity. For this end, Muslims sought to surround themselves with every prop and stimulus inducive of an intuition of that Presence.

First, since stylization produced a denaturalization of nature, the first Arab Muslims pushed that device to its conclusion.

Further, stylization means the absence of variation, and of development from trunk to branch and leaf extremities as occurs in the vegetal kingdom. Trunk and branch became of one thickness, one texture, and one form or shape throughout the drawing. Development was annulled also by the absence of variation. All the leaves and flowers in the same drawing were made alike. Finally, the death-blow to naturalism is repetition. By repeating the stalk, leaf and flower over and over again, and making them proceed one from another indefinitely in a manner impossible in nature, all idea of nature is banished. Repetition produces this effect so assuredly and unmistakably that it even tolerates its own enemy—*i.e.*, development—provided what has developed within a portion of the work of art is repeated in the work of art as a whole. Thus, nature is annihilated from consciousness, and un-nature is presented. If stalk, leaf and flower still leave a vestige of nature in the consciousness of the beholder, then the line, straight, broken, circular, jetting or trajecting, in free lance designs or geometrical figures, will do the job better, beyond all doubt. It may be combined with the stalk-leaf-flower material to tell the beholder still more eloquently the "geometrizing," un-naturalizing aspect intended. Finally, if repetition is subjected to symmetry, so that it extends equidistantly in all directions, then the work of art becomes in essence an infinite field-of-vision. By accident, only a part of this infinite field is arbitrarily singled out by the artist and framed by the physical extremities of the page, wall, panel or canvas. Where animal or human figures are used, as in the miniatures of Persia, un-nature is achieved by stylization or mythologization of the animal, and by giving the human faces and bodies no individuation, no character and no personality. What Arnold has called "ignorance" is really virtue and excellence in the artist, his fulfillment of his *own* purpose—not Arnold's!—namely, to tell his tale about transcendence, using men as artistic *matériaux* but without the slightest suggestion of nature. A man, like a flower, can represent un-nature, through stylization. But this is precisely the effacement of personality and character. That is why the greatest Persian miniatures

always have a plurality of human figures indistinguishable from one another. (1) Like the Arabic poem, the miniature is made of many parts, detached from one another and each constituting an autonomous center of its own. As the audience takes its delight in holding in consciousness the literary jewels set up in the patterned body of the verse, so the spectator contemplates the minor arabesques in the carpet, door, wall, horse saddle, man's turban or clothes, etc., within a given center in the miniature, bearing in mind that there are other centers *ad infinitum* to which he may move.

That in all painting and decoration in Islāmic art there is movement, indeed compelling movement from one unit in a design to another, and then from one design to another, indeed, from one whole field of vision to another as in the great portals, façades or walls, is beyond question. But there is no work of Islāmic art where such movement is conclusive. It is of the essence that the vision of the spectator continue; that it see the production of the continuation in the imagination; that the mind set itself in motion requesting to behold infinity. Mass, volume, space, enclosure, gravity, cohesion, tension—all these are *facta* of nature to be done away with if an intuition of un-nature is to be gained. Only a design, a momentum-generating pattern will surround the Muslim lover of beauty, bursting into infinite space in all directions. This puts him in the contemplative mood requisite for an intuition of the divine presence. Not only the design on the cover of a book, an illuminated page he is reading, the carpet under his feet, the ceiling, front, inside and outside walls of his house, but its floor plan as well constitute such an arabesque where the garden, patio, vestibule, and every chamber is an autonomous center with its own arabesque generating its own momentum.

But what is an arabesque? We have used the term above assuming the reader's knowledge of it. Rightly so! For the arabesque is immediately distinguishable from any other

(1) Some portraits do exist, especially where Central Asian influence was dominant for awhile, as in the case of northeast Persia and Moghul India. But these are deviations of little consequence to the volume and spread of Islāmic art across the fourteen centuries, from the Philippines to the Atlantic.

artistic form. It is ubiquitous in all Muslim lands, and constitutes the definitive characteristic or element in all Islamic art. It is rightly called "arabesque" because it is Arab as Arabic poetry and the Arabic Qur'ān are Arab in their *esthétique*. Its presence transforms any milieu into something Islāmic, and it is what gives unity to the arts of most diverse peoples. It is readily recognizable, indeed unmistakable. Essentially, it is a design composed of many units or figures which join together and interlace in such way as to cause the spectator to move from one figure or unit to another in all directions, until the vision has crossed the work of art from physical end to end. The figure or unit is indeed complete and autonomous. It can stand alone just as any verse of classical Arab poetry. But it is joined to the next figure or unit. The vision is compelled to move on, having followed the outline and perceived the design of the one figure, to seek those of the next. This constitutes its "rhythm." The movement can be dull the more detached the figures are from one another. It can be uninvolving as in the case of a simple weave of straight lines. However, the more closely related the figures are, thus compelling movement, punctuation and rhythm, and the more resistance to the movement is put up by the circuity and brokenness of the lines, the more power is needed to effect that movement. This power is the arabesque's momentum. The higher the momentum the easier will the mind generate the "idea of reason" for the imagination to fulfill, and the quicker will be the imagination's take-off beyond the physical boundary of the work of art as it attempts to produce what the mind has demanded. It is necessary for this process to be repeated, and so there are many different arabesques in any work of art, each covering one structural part. The purpose is obvious: the launching of the imagination upon its doomed flight. It may come vith the second, third or *n*th arabesque, if not with the first.

Arabesques are floral or geometric, depending on whether they use the stalk-leaf-flower *(tawrīq)*, or the geometric figure *(rasm)* as artistic medium. The geometric figure can be linear *(khaṭṭ)* if it uses straight and broken lines, or trajectory *(ramy)*

if it uses multi-centered curved ones. It may also combine all these together and be called then *rakhwī*. Arabesques are planar if they have two dimensions, as most decorative ones on walls, doors, ceilings, furniture, cloth and carpets, book covers and pages have. They can also be spatial, or three-dimensional, constructed with pillars and arches and the ribs of domes. This kind is the distinguished specialty of architecture in the Maghrib and Andalus, and has reached its highest exemplification in the great Mosque of Cordoba and al Ḥamrā' palace in Granada. In al Ḥamrā', a whole dome is made of innumerable interlacing arches standing on invisible columns, which only the most fervid imagination can see and trace in their course. There, the momentum is so mighty that it can propel and launch anybody willing to move with its rhythm to immediate intuition of infinity. The grand facade of a tremendous mosque, the portal in a large wall, the panel in the portal, the knob on which vision happens to fall, the miniature on a page of a book, the design on a carpet, or one's own clothes, or belt, or buckle of a belt, expressed to the Muslim: "*Lā ilaha illā Allah*!" by causing him to perceive the infinity and inexpressibility of the transcendent realm of not-nature, of not-creation.

D. Arabic Calligraphy: The Ultimate Art of the Consciousness of Transcendence.

So possessed has Muslim consciousness been with transcendent divinity that it desired to see it expressed everywhere; and so anxious has that consciousness been to find ways and means of proclaiming the divine Presence that its genius broke forth with the greatest effervescence of pattern-making mankind has ever known. Even the infinite variety of arabesques was not enough for its genius in the visual arts. It has used every conceivable *matériel d'art* and transfigured it into a mirror reflecting its own core. It still stood ready for one more decisive victory.

Pre-Islāmic history has known the *esthétique* of the word, in literary prose and poetry. Although it was nowhere as developed as in the hands of the Arabs on the eve of Islām,

the Mesopotamians and Hebrews, the Greeks and Romans, and the Hindus had pushed the frontiers of the *esthétique* of the word to no mean degree. In no case, however, was there anywhere —including Arabia—any *esthétique* of the visual word. Writing was crude and aesthetically uninteresting throughout the world and, for the most part, still is. In India, Byzantium and the Christian West, writing was used in its proper capacity, namely as logical symbol. The visual (figurative) representations of the arts of Christianity and Hinduism were complemented by writing, *i.e.*, by the logical symbolism of the letter to express the discursive concept desired. Discursive thought need not come to rescue visual art except and unless that art is visually incapable by itself of expressing the *a priori* idea desired. Apollo and Aphrodite needed no such prop. Visually and visually alone, they spoke "divinity" to the spectator; for divinity or the *a priori* idea was intuitable in the very beauty of human form and character given to sense. Not so in Byzantine and Hindu art where the figures were devoid of such suggestive beauty, where they were even stylized. That is why writing was resorted to. Its function in the arts of the West and India is thoroughly discursive, its symbolism thoroughly logical and given to the understanding alone, not unlike numbers written in Arabic or Roman numerals. This was certainly the case with whatever script the Arabic language used before Islām. With the advent of Islām and its drive towards transcendence in the visual arts, a new horizon in writing awaited to be explored; and the Islāmic genius rose to the challenge.

The Arabic word of God was written in the cursive *naskhī* inherited from the Nabatean script or in the angular *kūfī* inherited from Aramaic through the Syriac. The signification was logical and discursive throughout as in any other language, perhaps even more so as the Near Eastern peoples knew hardly anything worthy of the name "calligraphy." The Romans had developed some calligraphic capabilities but the signification of the letters remained as logical and discursive as before. The Celtic monks in Ireland produced a few illuminated manuscripts such as the Book of Kels. Their calligraphy, however,

did not move beyond the Roman level. The letters are rounded and beautified through decoration. But the total signification remained logical, though the letters were now more beautiful. The decoration was superfluous, as it did not change the letters' character, and each letter stood for ever alone. The vision has to jump from one letter to another, the understanding has to mediate; and reason and memory combined to translate the graphic letters into the word or concept of the mind. There was no aesthetic intuition of the written letter, word, line or sentence.

Gradually, but within the space of two generations, the Islāmic artist transformed the Arabic word into a visual work of art, carrying an aesthetic signification given to sensory intuition totally other than the discursive meaning given to the discursive faculty, to the understanding. Like the rest of the arts, this new art was subject to the overall purpose of Islāmic consciousness. Its visual capacities were developed so as to constitute an arabesque. In the Nabatean and Syriac scripts the letters were detached from one another, as in the Greek and Latin scripts. The Arab artist joined them so that instead of seeing a letter, the eye could at one glance and with one sensory intuition see the whole word, and indeed, the whole phrase or line. Second, the Arab artist plasticised the letters so that he could now stretch them, prolong, contract, incline, spread, straighten, bend, divide, thicken, narrow down, enlarge-in-part or in-whole, as he pleased. The alphabet became an obedient artistic *matériel*, ready to embody and execute any aesthetic scheme or idea the calligrapher might entertain. Third, he pressed into service all that had already been learnt in the art of the arabesque, especially floriation and geometrization, not only the better to decorate the writing, but to make of writing itself an arabesque in its own right. Arabic writing thus became a freely undulating line, capable of bursting here and there into floriated designs, autonomous and complete in themselves, whether symmetrically arranged or widely scattered. The newly acquired plasticity of the alphabet enabled the calligrapher to do it in either way or both ways following the aesthetic overplan he sought to develop.

Finally, he "opened up" the alphabet so as not only to receive the arabesque decorations but to merge with it in constituting one large arabesque. He made it possible for the other arabesques to emerge out of the writing, or for the writing to emerge out of them. The essential character of the letters which gave them their legibility was preserved, and it constituted in writing what metric patterns constitute in poetry and geometrical and flowery forms constitute in the planar arabesques. The rendering of the legible shapes gave them their momentum. As an arabesque, Arabic writing transformed the ultimate medium of the discursive understanding, namely the alphabet or logical symbol, into a sensory art material, an aesthetic medium, productive of an aesthetic intuition *sui generis*. This was a triumph for human art as such to overcome the last domain of discursive reason, to annex and to integrate it into the realm of the sensory aesthetic. It was Islām's highest and ultimate artistic victory.

Islām holds the word of God to be ideationally the nearest approximation of Him, the most immediate expression of His will. Since as transcendent being He is forever impossible to know or to perceive, His will has been communicated in revelation through His word. The word of the Qur'ān is then God-*in-percipi* and ought to be accorded the utmost in respect as well as beautification. Its writing is then the aesthetic sublime in Islām, *par excellence*. All the more reason, therefore, for Arabic calligraphy to be developed so as to bring about a sensory intuition of the divine by realizing to the full, divine inexpressibility and unrepresentability in consciousness. Since Arabic writing has become an arabesque, it can enter any work of art and stand there *de jure*, regardless of its ideational content. Or, it can invade any work of art and ennoble it by complementing its aesthetic momentum or value, whether the writing is integrated with that work or otherwise. With the reverence accorded by all Muslims to holy scripture, the art of writing spread quickly, mobilized the greatest amount of talent and entered every moment of the Muslim's life. In stone, stucco or wood, on paper, skin or cloth, in house, office, shop and mosque, on every wall and ceiling, Arabic writing

became the public art of Islām. So pervasive was its influence and presence that no city or village through the centuries could fail to produce masters of this art by the dozen. Even the enemies of Islām were not immune to its influence. In Christian Spain, France and Italy, Arabic writting was ideationally bungled by ignorance and incompetence but still used, aesthetically, to great advantage. The aesthetic sensory intuition which it renders is capable of producing the same "launching" of the imagination on its flight towards the idea of reason as any arabesque. Perhaps even more! For, to the spectator capable at the same time of reading its discursive content, Arabic writing will produce—through intellection—a further specification of the imagination's objective, a further rise in the momentum of its movement towards that objective. No wonder then that Arabic writing, especially the calligraphic copying of the Qur'ān, became the most popular art in the Muslim World across the centuries. Kings and plebeians entertained one supreme hope for their whole lives: To be able to copy a whole Qur'ān—and die! (1)

It was the Vizier Muḥammad Abū 'Alī Ibn Muqlah who, according to the report of al Zamakhsharī (in the latter's *Asās al Balāghah*, s.v. "Qalam"), compared writing to poetry and assigned to "composition" the same aesthetic function in the two arts. He defined the cardinal virtues of the art of writing as five: "*Tawfiyah*, or giving the word its full share of the letters of which it is composed so that the relation between the whole and part is balanced and harmonious; *itmām*, or giving every letter its due of space and power or emphasis; *ikmāl*, or giving every letter all that accords with its visual personality expressed in posture—standing arightness, lying flatness, resolute bent-

(1) Professor Cassim Lakhi, Chairman of the Department of Art History at the University of Durban-Westville, South Africa, fondly tells the story of a terrible earthquake which once leveled the medieval city of Shīrāz. Workers searching in the debris several days later found an old man in a basement with a pen, an inkstand, an oil lamp flickering in the darkness, still intent on his writing. "Have you not heard? Have you not felt the tremors? Shīrāz lies in ruins!" they exclaimed. "What does it matter," said the old man. "I have perfected it! Yes, finally, I have perfected it, the *waw* letter. I have been writing nothing but *waw*-s for as long as I can remember!"

ness, self abandon, experienced curvedness; *ishbā'*, or giving every letter all that is demanded by its internal-audial personality expressed in finesse or assertion; *irsāl*, or the jetting of the line in free movement unhampered by either hesitation or any inner inhibition, thus generating momentum of high speed." (1) And it was Abū Ḥayyān al Tawḥīdī in his *'Ilm al Kitābah* who said: "Generally, writing is spiritual designing with material means." (2) Throughout the ages, the Muslims have recited the sayings of anonymous sages, such as: "The minds of men stand under the teeth of their pens"; "Writing is the irrigation of thought"; "Beautiful writing mitigates poor thinking, but it endows the sound idea with the power of life." (3)

Many scholars of the Middle Ages who have acquired great names in the humanities, such as Ibn 'Abd Rabbih, Muḥammad Amīn, Ibn al Athīr, Ibn al Nadīm, al Qalqashandī, etc., recognized what had been done by their fellow Muslims in the field of writing. They took pride in the fact that Arabic writing has been more developed than any other; that it has reached heights of beauty, expression and glory which are absolutely without parallel; and finally, that it has been invested with the supreme value—the religious value—as the vehicle and expression of divine wisdom. Even the Qur'ān, they maintained with satisfaction and final conviction of the correctness of their esteem, has hallowed writing in a verse which opens with an adjuration by the pen and writing. (4)

While all art exercises an ennobling and humanizing influence on those who appreciate it, Greek and Renaissance art enhanced man's esteem of himself and inspired his imagination and will to greater heights of self-realization. It did so by teaching him a nobler and deeper humanness, a humanness so great

(1) Nājī Zayn al-Dīn, *Muṣawwar al-Khaṭṭ al-'Arabī*, Publications of the 'Irāqī Arab Academy, Baghdād, Government Press, 1388/1968, p. 355.

(2) Unpublished manuscript in the Library of Vienna, copy in Cairo University Library, No. 24090, quoted in Zayn al-Dīn, *op. cit.*, p. 396.

(3) Zayn al-Dīn, *op. cit.*, p. 342.

(4) Qur'ān, 68:1. See also Qur'ān, 96:1-5; and the treatise by Qāḍī Aḥmad, *Calligraphers and Painters*, tr. V. and T. Minorsky, Freer Gallery of Art, Vol. III, No. 2, Washington, D.C., 1959, pp. 48-53, for a detailed elaboration of the virtues of calligraphy.

that in his consciousness it merged with the divine, the ultimate standard and hope. In Islām, art attempted and achieved the same task of ennoblement, humanization and self-realization. But it did so by putting man constantly in the divine presence. The divine Being, being something unhuman and transcendent, the idealism Islāmic art generated was never Promethean, boastful or defiant. Human as it was, it disciplined itself through consciousness of its own non-transcendence. Is this a limitation? Certainly! But it is a limitation by transcendent values which, by definition, begin at infinity; by values which are better "seen" and "appropriated" by standing squarely in front of them than by "con-fusion" with them. Since both realms of value are *a priori*, no "con-fusion" with them by man is possible *ex hypothesi*; and Prometheus is forever a complacent man! The greatness of Islāmic art is identically that of the religion of Islām itself, namely, *always to strive after and ever to keep the distance from the supreme, transcendent Reality.*

Ismā'īl R. al-Fārūqī
(Philadelphia)

ASPECTS OF MODERNISM IN SHĪʿA ISLAM

Islamic modernism in the Shīʿa world has yet to receive due attention from scholars eastern or western. The cynics would say that the reason for this is, perhaps, that there has indeed been no 'modernism' in Shīʿa Islam in the strict sense of the term, at least until comparatively recently. Superficial reflection on the subject would seem to lend credence to this position. It is remembered that one of the most prominent figures in the history of Muslim modernism of the last century, Jamāl al-Dīn al-Afghānī (Asadābādī), though born and raised in the heart of Shīʿa Iran, could only make his mark, albeit as much in the role of political catalyst as religious reformer, in the Sunnī Muslim countries of India and Turkey, and especially Egypt. Modernization, in the secular sense of the word, has seemed to proceed in the Shīʿa portion of the Middle East more in despite of religion than because of it. From the period of Reza Shah in Iran, the political authority has tended to regard the religious establishment as one of the main obstacles in the path of its modernization programmes. The casual observer may well ask why virtually all scholarly studies of Muslim modernism appear to omit any significant mention of the Shīʿa heartlands of Iran, south eastern Iraq and south Lebanon, or why these areas have not produced any prominent Ithnā ʿAsharī counterparts to such figures as Muḥammad Iqbāl or Muḥammad ʿAbduh. Or if they have, why is word of their

contribution not better known today? Why, if the *bāb al-ijtihād* is still open in Shī'a Islam as it is claimed to be, whereas it was shut in Sunnism centuries ago, have the majority of leads in Islamic modernism been given either by Sunnis or by other heterodox Muslim reformers?

Answers to these questions may be given on several different levels. In psycho-sociological terms there has been no radical attempt to reform, revise or restate the traditional doctrines of the Imāmiyya because, so far, it is unnecessary and irrelevant to do so. In this sense the foregoing questions are, at least in part, ostensibly illusory. Doctrines and creeds which appeal essentially to more basic, elemental and emotional religious needs in their adherents, needs which are constant while psychic and social factors remain relatively unchanged, do not require to be restated or reformulated. Wherever, and as long as, the doctrine of the hidden *imām* holds sway, wherever a relatively uneducated (in the modern sense) and predominantly rural, peasant population can find satisfaction and solace in the congeries of expectations surroundings his return, there will be little if any impetus toward the creation of conditions in which a great, reforming religious modernist, like Iqbāl or 'Abduh, can play a useful role.

In purely religious terms there are at least two answers to the above-mentioned questions. Firstly, it is apparent that in Shī'a Islam, or in the areas where it predominates, especially in Iran, there has always been another outlet for unsatisfied emotional and spiritual urges within the variegated mystical-philosophical spectrum of Sufism. The latter, as is well known, is alive and flourishing in Iran today. It still offers a meaningful and satisfying alternative to traditional Imāmī Shī'ism for many educated and modernising Iranians. (1) In the realm of Sunnī Islam on the other hand, with the possible exception of Turkey, the same disatisfaction with traditional religious forms is less likely to find mysticism a satisfactory option. Secondly, and this is the traditional religious establish-

(1) *Le Shī'isme Imāmite* (Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968), Paris 1970, p. 182.

ment's answer, it is possible that the questions as put are miscast. What is involved is a terminological confusion. It is improper, conceptually, to speak of reform in religion. There is no reform in religion or religious dogma; there is purification, adaptation or reformulation, but no reform. The basic principles are permanently valid and immutable; through *ijtihād* they can be re-interpreted and re-applied, but they cannot be changed. The Sunnis on the other hand, lacking true *ijtihād*, are obliged to change the principles in order to adapt; this is what they call 'reform'. In this sense there will never be any reform in Ithnā 'Asharī Islam. (1)

A doctrinal corollary of the above position is frequently adduced by secular critics to explain the lack of motivation on the part of the clergy toward modern reinterpretations of the faith. If a 'reformation' from within the clerical councils of the Ithnā 'Ashariyya is a contradiction in terms, slavish adherence to the limits set down by the fifth and sixth Imams restricts the scope of individual initiative and judgement. There is in fact no real room for the exercise of personal opinion *(ra'y)*; one follows the lead of either Muḥammad al-Bāqir or Ja'far al-Ṣādiq, and anything outside these limits is tantamount to heresy. It is therefore an illusion to think that the *bāb al-ijtihād* being still open in Shī'a Islam should provide for doctrinal refinement or development. The gate may be open, but hardly a crack.

On the intellectual plane it is significant that Iran is one of the few Muslim countries today where traditional Islamic philosophy still flourishes. The old antagonism between religion and philosophy, never fully resolved in Shī'a Islam, did not preclude the perpetuation within clerical ranks of a living tradition whose contemporary exponents trace their heritage back in a direct line of teacher-student relationships to Bahmanyar and Ibn-i Sina. This tradition is still widely cultivated in Shī'a Islam as a perennial component in the curriculum of

(1) This view of Sunnī procedure is only one among many, and not necessarily the one most commonly held by the Shī'a clergy. From the standpoint of the Sunnī modernists, however, it is obviously a Shī'a misconception.

the theological seminaries and as the special province of a number of reputed masters who continue to attract new generations of students, particularly in Iran. At the same time, several prominent members of the clergy in Iran have established a new tradition in recent years of transmitting and interpreting to their fellow countrymen information on foreign intellectual trends and western schools of philosophy. There can be little doubt that the existence of a thriving indigenous Islamic philosophical tradition within the ranks of the Shī'ite clergy, as well as the interaction of eastern and western philosophy, have served to prevent the appearance of naive and superficial modern interpretations of Shī'a Islam. (1)

A further point in this regard is the obvious fact that much of the energy which religious leaders, individually or collectively, would put into a re-interpretation or reformulation of their faith to make it consonant with modern conditions, has been expended, in too many cases, in concentrating on opposition to the established secular authority. This is a long-standing tradition in Shī'a clericalism which goes back at least to the beginning of the Qajar period, if not before. It has been pointed out by recent studies that all temporal authority, in the absence of the hidden *imām*, must inevitably be in some sense illegitimate. (2) Afghānī himself, particularly in his relations with Nāṣir al-Dīn Shah, behaved in a fashion quite in keeping with this tradition. It is a tradition which has persisted right up to present times and is still exemplified by several prominent clerical critics of the government, notably Āyatullāh Khumaynī. In Iraq the clergy in recent years has contented itself with less aggressive and confrontationist measures to signify its disapproval, such as lengthy telegrams from Najaf addressed to various governmental authorities in Baghdad. There are signs recently however that this tradition, even in Iran, may be declining. A number of important Mujtahids have been providing the lead

(1) Seyyed Hossein Nasr, "Ithnā 'Asharī Shī'ism and Iranian Islam", *Religion in the Middle East*, ed. A. J. Arberry, Vol. 2, Islam (Cambridge University Press 1969), p. 110.

(2) Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906* (Berkeley and Los Angeles 1969), p. 5.

in implementing a new policy to guide relations with the secular authorities, i.e. silence *(sokūt)*. These are, in Najaf Āyatullāhs Ḥakīm (now deceased) and Shāhrūdī, in Qum Āyatullāh Golpeygānī, and in Tehran Āyatullāh Khwānsārī. The policy is said to be a legacy of prominent members of the last generation, Āyatullās Behbehānī, Burujardī, and Kāshānī. It may be summarized in the following statement attributed to Āyatullāh Arbāb Iṣfahān; "Our duty is to advise, not to fight."

That Iranian society, particularly in the major urban centers, has recently sustained significant changes in its structure and pattern of organization has been established beyond question by social science research. That these changes have brought with them a new ethos, a new atmosphere in the ideological-motivational framework of the society is equally accepted. What the spokesmen for the traditional religious institution deplore is the disruptive effect these changes have had, particularly in the moral fabric of the society. The need for a new stance on the part of the religious institution vis-à-vis this changing society, for a new phrasing of its fundamental credos in terms more meaningful to an urbanized, modernized educated population and for a new aggressive style on the part of its spokesmen (1) is gaining increasing recognition as time passes.

The thesis of this paper is that there has been and will continue to be evidence of trends toward modernism and adaptation in Ithnā 'Asharī Shī'a Islam which have hitherto passed largely unnoticed. They have been and will continue to be less dramatic and sensational than in other Muslim contexts; but they may well prove in the end to be more important and more durable.

(1) A. K. S. Lambton, "A Reconsideration of the *Marja' al-Taqlīd* and the Religious Institution," *Studia Islamica*, XX (1964), pp. 115-135. The paradox of the call to mission is that often it is accompanied by justification and commentary that is unlikely to appeal to this section of society. Speaking at the Husayniyya Irshad in Tehran on Friday June 5, 1969, Āqā-yi Ṣadr Balāghī exhorted the audience to take the urgent duty of mission and promotion of the faith seriously since the *risālat-i dīn* would not be complete until all traces of idol worship, superstition and religious diversity disappeared. Examples of what the speaker called *khurāfāt* in Buddhism, Hinduism, Christianity and Bahaism were scornfully cited to support this thesis.

To illustrate some of the main trends of Ja'farī modernism we may consider the published works of a prominent and respected spokesman, 'Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, as being representative. At first glance such representation may seem somewhat anomalous. By birth, education and life-work he would seem superficially to be cut from the traditional ecclesiastical mold of Iranian Islam. Born of an illustrious clerical family, in Tabriz in 1904, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī repaired to Najaf at the age of twenty-two for a ten year period of higher studies with some of the most famous figures in Shī'a clericalism of the time. These studies included *fiqh* and *uṣūl*, *falsafa* and mathematics, ethics and mysticism, Arabic grammar and literature, dogmatics and Qur'ānic exegesis. A full course of study in traditional mathematics, taught by Āghā Sayyid Abū al-Qāsim Khwānsārī, was based on Euclid and Ptolemy. Despite this thoroughly traditional background and training, 'Allāma's fame as an unconventional intellect began to spread beyond the ranks of the clergy in the unsettled conditions of Iran during World War Two and following his removal from Tabriz to Qum, whence he made regular journeys to Tehran to hold classes and extend the circle of his pupils and intellectual contacts. These latter included modernising elements, many of whom had pursued their studies abroad; the most distinguished of his regular foreign interlocutors on the subjects of religion, philosophy, and social problems was Professor Henry Corbin.

Through the vehicle of these teaching forums and discussion meetings, 'Allāma attracted a wide personal following among all classes of Iranians of the past two generations. Among his own students, many of whom over the last twenty-five years have attained the rank of *ijtihād* and themselves become teachers, he stressed the importance of moral growth as well as rational and intellectual development. It may in fact be said that he founded, single-handed, a new school where individuals were trained and sent forth into the society with a clear perception of the correlation between knowledge and ethics, rational information and social values, a fundamental and long-standing tradition in the cultural fabric of Islamic Iran.

His contribution to the revitalization of rational sciences in Iran, and of Qur'ānic exegesis, rests in part as well on his prolific literary output. The majority of these writings, or at least those that are published, reflect the vantage point of a professional philosopher and concerned cleric; they are written for the most part in a highly technical spirit and would seem to be directed to a limited audience. In a recent book (1) however, and intermittently throughout his Qur'ān commentary, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī has demonstrated full awareness of the human and social consequences generated by rapidly changing social conditions. In this book he undoubtedly addresses himself to the general reader, and particularly the Iranian youth. It is couched in a less technical idiom and employs terminology more meaningful to contemporary youth. Taken together with his other writings, this book illustrates three categories where evidence can be found of attempts to restate the principles of Shī'a Islam in more modern terms. 1) the role of historical self-image in defining current identity, 2) the role of reason in religion and contemporary life, 3) the relevance of religion to the broad frame of man's social and cultural existence. It may be shown that these same categories are also evident in the works of other prominent spokesmen for the Shī'a faith in recent years, though in none with quite such lucidity and cogency.

1. *Historical self-image.* In his most recent work, *Shī'ism in Islam*, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, though not a trained historian, has made a survey of the main periods and trends of Shī'ite Muslim history with a view to emphasizing the important features of its spiritual heritage and traditional value system. In this endeavour he aligns himself with a large number of fellow communicants who have previously tried their hand at distilling the abiding characteristics of Shī'a Muslim personal and social identity. Modern Shī'a historiography in this sense began with Muḥammad al-Ḥusayn Āl-Kāshif al-Ghiṭā' (2)

(1) 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, *Shī'eh dar Islām* (Tehran 1348/1389/1969).

(2) *Aṣl al-Shī'a wa Uṣūluhā*, 9th Printing (Beirut 1379/1960). Another recent popular treatment of this subject is by Ustādh Muḥammad Jawād Maghniyya,

around the turn of the century. As might be excepted, this tradition lays heavy emphasis on the role of ʿAlī during the formative years of the new religion, and on the career of ʿAlī and his progeny after the Prophet's death.

A comparison of recent historical treatments of Shīʿa Islam reveals no basic difference of opinion on points of chronology. Professing to offer what is the real Shīʿa belief, ʿAllāma Ṭabāṭabā'ī tells us that Shīʿism began with the very birth of Islam. ʿAlī, as cousin and son-in-law of the prophet Muḥammad, had a special role in the establishment and dissemination of the new faith. He was privy to the inner experiences of the Prophet in a way none of the other companions could be. By designation from the Prophet himself, ʿAlī acquired the divine ousia reposed in him by God. This divine knowledge and inspiration was passed to his sons and their descendents after him, up to the number of twelve. By virtue of this inspiration ʿAlī displayed moral and spiritual behaviour of an exemplary character. The positive and constructive features of his brief caliphate, (in contrast to the alleged political weakness and ineptitude usually cited by historians), were, according to ʿAllāma: 1) he set a proper moral example to society in his personal life-style of piety, wisdom, simplicity; he did not show undue preference for his relatives and family as head of state; 2) he bequeathed to the Muslim community a priceless legacy of divine knowledge and laid the foundations of Islamic sciences, rhetoric, grammar, philosophy, literature,

al-Shīʿa wa al-Ḥākimūn (Beirut: Maktaba Ahliyya 1961). Also in Persian translation by Muṣṭafā Zamānī, *Shīʿeh va Zamāmdārān-i Khodsar* (Qum: Chāp-i Ḥikmat 1343 Hs/1964). Some further examples of this genre of historiography are:

— al-Zayn, Aḥmad ʿĀrif, *Mukhtaṣar Taʾrīkh al-Shīʿa* (Ṣaydā: Maṭbaʿat al-ʿIrfān 1332/1914).

— al-Muẓaffarī, Muḥammad al-Ḥusayn, *Taʾrīkh al-Shīʿa* (Najaf: Maṭbaʿa ʿIlmiyya 1361/1942).

— Sibṭ al-Shaykh, *Shīʿeh dar Islām*, 2 vols. (Tehran: Chāpkhāneh-yi ʿĀlī, 1328-9/1950).

— Khurāsānī, Ḥājj Shaykh Ḥusayn, *Islām dar Partaw-yi Tashayyuʿ* (Tehran: Ḥājj Muḥammad Ḥusayn Iqbāl & Co. 1336/1957).

— Maḥfūẓ, Ḥusayn ʿAlī, *Taʾrīkh al-Shīʿa* (Baghdad: Maṭbaʿat al-Najāḥ 1377/1958).

— Khurāsānī, Ḥusayn, *Maktab-i Tashayyuʿ dar Sayr-i Tārīkh* (Tehran: Kitābforūshī-yi Muḥammadī 1341/1962).

and scientific investigation in general. 3) he trained a large group of men in the foregoing sciences who later became themselves primary sources of the authentic Islamic mystical tradition, and the traditional sciences of *fiqh*, *kalām*, *tafsīr*, *qirā'a* and so on. (1)

The author takes some considerable pains to establish the notion that 'Alī's caliphate represented a revolutionary *(inqilābī)* revival of the principles of Islamic government as laid down in the Qur'ān and the Sunna of the Prophet. (2) This is clearly a term which is very much in use currently in Iran. Instead of the usual condemnation of the first three caliphs as usurpers of 'Alī's divine right to leadership, he provides a sober description of the political system of their elective *(intikhābī)* caliphate and explains, somewhat abstrusely, why the Shī'a disagreed with it in principle. (3) With the death of 'Alī, the caliphate passed to Mu'āwiya, in whose possession it was transformed into a hereditary temporal sovereignty *(salṭanat-i mawrūthī)*. (4)

As might be expected, the author's account of the history of Shī'a Islam, in addition to a summary review of the main events century by century and special attention to the biographies of the twelve Imāms, also includes a sizeable treatment of the central doctrines of Imāmī Shī'ism and the three main paths by which one can understand and follow them; these are the path of the external or obvious guides provided by the Qur'ān and Ḥadīth, the path of rational investigation through philosophy and dialectics, and the path of mystical perception. (5)

On the whole the historical method of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī comes closest to modern standards of exposition. The tone is restrained and impersonal and free from the taint of apologetics and controversy which mars much of the work of other writers. It should be noticed too that 'Allāma's book is fully documented

(1) *Shī'eh dar Islām*, pp. 19-20.
(2) *Ibid.*, p. 16.
(3) *Ibid.*, p. 10f.
(4) *Ibid.*, p. 20f.
(5) *Ibid.*, pp. 42-46.

and makes judicious use of critical source materials. Naturally the writer relies on traditional Shī'a sources such as Ibn Abī al-Ḥadīd, Shaykh Ṣadūq and Muḥammad Bāqir al-Majlisī; but he also depends quite heavily on authenticated sources which have been shown to reflect significant predispositions favourable to the Shī'a, such as al-Ya'qūbī, al-Mas'ūdī and al-Suyūṭī. The works of al-Ṭabarī, al-Mubarrad and Abū al-Fidā' are also cited for supporting evidence.

The primary motivation behind this book was to provide a short résumé of Islamic history in modern language and phraseology which will illustrate the essential moral and spiritual factors that have guided Imāmī Shī'a Muslims throughout the centuries, and which will, if adhered to in the present time, prevent the dissolution of historical and cultural sensibilities so commonly a by-product of modern secular society. It is admitted, in a preface to 'Allāma's book, by Sayyid Ḥusayn Naṣr, that thousands of young Iranians today do not know their own religion; although they are anxious to be informed, they are put off by the language and style of the old accounts of the subject. Hence what is needed is a new version in modern idiom and employing modern techniques of research and exposition. It is this primary objective which the book is intended to serve. What cannot yet be measured is how well it may succeed.

2. *The role of reason.* Many recent writers and spokesmen for Shī'a Islam are at pains to emphasize the central role of reason and rationality in explicating religious doctrine and in adducing apodeictic evidence for the integral connection between man's physical and spiritual life. The same rational processes which are used to explain the world of nature can also be used to account for the principal doctrines and postulates of Shī'a belief. The Lebanese lawyer and high court judge, Ustādh Muḥammad Jawād Maghniyya, has devoted a separate booklet to the connection between man's rational faculties and each of the four doctrines of God, Prophethood, the After-life and the Mahdī. The role of reason *('aql)* in the development

and articulation of Shī'ite law on dogmatic foundations has been appropriately emphasized in a recent study. (1)

It is a commonly held position among many Shī'a Muslims today that their religion can be discussed on two levels of language and perception; one is the level or language of feeling *(zabān-i iḥsāsāt)* and the other the language of logic and rationality *(zabān-i 'aql yā manṭiq)*. Whereas it may be most useful to employ the former for those believers who come from a traditional environment, for communication with educated, and modernizing Muslims it is the latter that is needed. Most thoughtful and educated Shī'a Muslims, it is claimed, can reconcile their faith on a rational-logical basis.

In a booklet entitled *Falsafat al-Mabda' wa al-Ma'ād*, (2) Ustādh Maghniyya puts the classical Shī'a position on reason and knowledge of reality in language which is borrowed from Mullā Ṣadrā Shīrāzī, but with a contemporary twist. 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's treatment of the subject on the other hand is less deliberate. As an integral component of his philosophical system it is mentioned in virtually all his writings but is especially prominent in his most important work, *al-Mīzān*. (3) In his view there are a large number of Qur'ānic passages which invite man to use his rational faculties in attempting to perceive the true ends of religion and understand the precepts of Islam. The Qur'ān itself frequently makes use of pure rational argument in the adjudication of certain truths. Indeed, no other heavenly book has ever authorized for man the use of ratiocination as has the Qur'ān. At the same time, this is but one of three correct methods for understanding the teachings of the Qur'ān, the others being by literal understanding, and by mystical illumination.

3. *The social significance of religion.* The idea that Islam as a religious system is concerned with the totality of the life of

(1) Harald Löschner, *Die Dogmatischen Grundlagen des Šī'itischen Rechts* (Carl Heymanns Verlag KG 1971), pp. 149-194.

(2) (Beirut: Ahliyya 1962).

(3) *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 19 vols. (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya 1389-91). The sections where this method or approach is employed are indicated by the heading *baḥth falsafī* and *baḥth 'ilmī*.

man, not simply his individual and spiritual existence, but his collective and social existence as well, has been an implicit assumption on the part of most Muslims for centuries. Men's dealings and relationships with one another *(mu'āmalāt)* are regulated by a series of duties and obligations which form an integral part of the *Sharī'a.* In Shī'a Islam this idea has meant that religious leaders have had to be involved in the social and political problems of the day. As long as the social system remained relatively static the pre-occupation of the Shī'a clergy was focused on political concerns, or else, on rather esoteric matters of purely theological import. In recent times, with the advent of what has been termed "revolutionary social change" in the traditional Islamic society of urban Iran and, to a lesser extent, Iraq and Lebanon, many religious leaders have seen the need to concentrate attention on the social problems this change has entailed.

Evidence of increasing social consciousness on the part of the Shī'a clergy in Iran can be seen in the examples of Sharī'at Sangalajī (1890-1943), and Āqā-yi Ḥasan 'Alī Rāshid (1902-). The latter's radio talks and sermons from 1941 have been directed primarily toward the reviving of Islam as a practical moral force in society, rather than to making it an intellectually acceptable creed for people with a modern education. His conception of social change is revealed in a talk delivered on Thursday, 28 Dey, 1324 (January 1946): Human society, like the world of nature, is governed by a set of rules established by an external power or force which regulates and controls them both. In human society, justice plays a central role in setting up guidelines for relationships between individuals and classes. Any society which ignores the laws regulating groups and individuals will pass into oblivion. The difference between change in the world of nature and the world of man derives from man's possession of the faculties of thought and will. By exercise of these faculties man can effect changes and reforms *(iṣlāḥāt)* in himself. Social groups can prolong their own periods of prosperity through understanding of the laws governing human relationships and acting in accordance

with them, i.e. morally. (1) It is difficult to know exactly what influence Rāshid's views have had in contemporary Iranian society. Initially he seems to have appealed to all classes, but especially to the educated. In this writer's experience, Iranian students now tend to regard him as a somewhat benign figure whose talks were mostly in the nature of moralising advice but contained very little in the way of practical recommendations for implementation.

The overall structure of ʿAllāma Ṭabāṭabā'īs thought and the basic principles of his philosophical system have not yet, so far as I am aware, been studied and explicated by others, at least in a Western language. That portion of his system which deals with social concerns however, has been taken up and expounded further by his various disciples. Selections primarily from volume four of *al-Mīzān* have been translated into Persian and published in booklet form to make this work more widely known and more accessible to his Iranian co-religionaries. (2) The notes taken by these disciples during interviews and subsequently published, with commentary, also provide us with substantive evidence for assessing the social significance of ʿAllāma's writings. (3) With these materials in hand, it is possible to provide at least an interim interpretation of some of the more fundamental postulates of his system and their relevance to a changing social setting.

The basic point of departure in this system is the belief that the human species is essentially social since every individual human being is by the very nature of his creation *(fiṭratan)* a social entity. Human society did not appear from the beginning in a complete or perfect form; thus the natural tendency of man as individual and as social group is to follow the path of individual growth and social development. The creator of man and his world guaranteed to His creation the possibility of development and perfectibility. Progress accord-

(1) *Islām va Qur'ān; Majmūʿeh'ī az Sokhanān-i Rāshid* (Tehran: Ketābhā-yi Jībī 1345 Hs/1966), pp. 293-300.

(2) *Ravābeṭ-i Ijtimāʿī dar Islām*, trans. Muḥammad Javād Ḥujjatī Kermānī (Tehran: Beʿsat 1969).

(3) *Vaḥī yā Shuʿūr-i Marmūz* (Qum 1337/1958).

ing to the view of Islam is an integral component of the divine plan. The laws or rules which regulate human relations and, in the process, ensure the social progress and development of human beings are found in the Qur'ān. The foregoing statements are supported by textual citations of chapter and verse. (1)

Differences and difficulties appeared in human society because man did not, from the beginning, pay sufficient attention to the rules enunciated by the various prophets delegated by God. Rather than concentrating on the principles of co-operation, harmony and unity, early man fixed his attention on such procedures and institutions as the exploitation of the work of others *(istikhdām)* i.e. a system whereby one achieves one's desires through the medium of others by dominating them and imposing one's will on them. This principle was gradually installed as the chief factor of social organization in the home, in the family, in the tribe and in the modern nation. According to the Qur'ān, the prophets were sent with ample instructions for the removal of this principle and the difficulties it has engendered in human society and the substitution of another system which will guarantee harmony and happiness. These instructions are in the form of an invitation, a call for the establishment of religion and religious rules as the guiding principles—they alone are the guarantee *(żāmin)* of a healthy human society. (2)

Islam was, historically, the first religion to emphasize the importance of the social group. Past nations and societies never considered the group as such; the two imperiums of Rome and ancient Iran are cited as examples. These governments were organized under the banner and for the benefit of a Caesar or a Khusro and their respective societies progressed or stagnated in accordance with the individual success or lack thereof, on the part of the sovereign. (3) Islam, on the other hand, has established the central importance of the group, as against the

(1) *Ravābeṭ*, pp. 5-6.
(2) *Ibid.*, pp. 8-9.
(3) *Ibid.*, pp. 12-13.

individual. The human species, in its view, is a single unified entity; its rules and precepts were laid down not for an individual or groups of particular individuals. The will or desire of the group takes precedence over that of the individual. The moral instincts and values of the group are stronger than those of an individual. (1) It is admitted that Islam, in its pristine form, was unable to preserve itself socially and politically and became transformed into an imperial system very soon after it began. But this does not invalidate the system itself—i.e. if people fail to embrace it or fall away from it. It is a system which is fully capable of being implemented and will one day come into its own again. (2) Under what circumstances and who the agents of change will be are details which are not provided. The writer is content to observe that if people will only follow the dictates of reason, which are derived from what he calls "*ḥaqq*" or "*dīn-i ḥaqq*", all will be well. (3) How they can be induced to do so is left unspecified.

The word *ḥaqq* is a key term in Ṭabāṭabā'ī's vocabulary. It is apparently borrowed from the Qur'ān, chapter thirty-four. It becomes important in practical discussion of social problems and social change as the complement of what is called *maṣlaḥat*. In reply to the question: how can traditional Islam be reconciled or made compatible with modern life, he gives the following answer. There are two divisions of human concern here: one is with truth or *ḥaqq*, which religion provides. In this sphere it is not a question of reconciliation or conformity *(taṭbīq)* with "modern life". The pillars of this truth are three, the so-called *uṣūl al-dīn—tawḥīd, nubuwwa* and *ma'ād*. These cannot in any way be altered, adapted or made to conform with anything else.

But in the area of society, law, government and social relations, what people think is good and desirable is called *maṣlaḥat*. This can be altered or changed to suit the circumstances. The fact that a road is asphalted, that two people live together

(1) *Ibid.*, pp. 18-19.
(2) *Ibid.*, p. 27.
(3) *Ibid.*, p. 28.

extra-legally or that an individual commits suicide, is because they think it is best for them, i.e. *maṣlaḥat*. If two people marry to share in life together, that is *maṣlaḥat*; but if their purpose in marriage is procreation and the propagation of the species, then this is something which comes under the aegis of *ḥaqq*. The belief or desire of the majority in a given society is not necessarily synonymous with *ḥaqq*. In this sense then, *maṣlaḥat* is what I, or we, want, for whatever reason, but it is not *ḥaqq*. (1)

Working from this basis, several of Ṭabāṭabā'ī's followers have proceeded to expound other views enunciated by him and to provide social commentary thereon. One of these, Nāṣir Makārim Shīrāzī, is much pre-occupied with his doctrine of *vaḥī* (divine inspiration) and its social significance. The concept may be briefly stated as follows: *vaḥī* is not simply a special kind of mental genius or rational perception; it is, rather, a unique type of latent intelligence or 'intuitive apperception' i.e. *shu'ūr-i marmūz*, with which God has endowed all of his prophets so as to enable them to provide guidance and instruction for the human species. (2) In Makārim's view, those differences which beset human societies not based on co-operation and harmony, will never be solved by the reason, wisdom or mental genius of man. Any society built purely on man-made laws and regulations is bound to fall. (3) The reason is that they depend on the use of force for their execution. The problem of the guarantor of enforcement or execution *(żāmin, yā żimānat-i ijrā)* is seen as central to the question of laws for the regulation of human interaction. (4) Only through the governance of morals and faith *(akhlāq va īmān)* can the present dangerous culs-de-sac which man-made laws have created be remedied. Contemporary leaders of society are incapable of accomplishing this. The message is that people themselves must voluntarily accept the central doctrine of *tawḥīd* which will itself guarantee

(1) The substance of this account was obtained orally from 'Allāma. The same view can also be found in *Ravābeṭ*, p. 32f.

(2) *Vaḥī*, i; cf. *Shī'eh dar Islām*, pp. 84-85.

(3) *Ibid.*, ii; cf. *Ravābeṭ*, pp. 44.

(4) *Ibid.*, pp. 27-28; cf. *Ravābeṭ*, pp. 29, 47.

the governance of ethics and faith and will assure the enforcement of rules and regulations acquired through the prophets from another world. (1).

There are several difficulties with these approaches to the problem of traditional religion in a changing social setting. Firstly, there is the question of rigour and consistency in the method or approach used to expound religious truths in a modern context. In his *tafsīr* 'Allāma employs several different types of discussion and explanation, including historical. For Qur'ānic exegesis this procedure is fully justified by ample precedent. For historical self-statement however, the modern reader may hope for a more disciplined and consistent approach to the subject. The book *Shī'eh dar Islām* is not purely historical and may not have been intended as such, but it is largely so, and those portions that deal with doctrines and beliefs and the paths used to acquire knowledge of them were designed to present these subjects against the proper historical background. It is in the area of rigour of method and consistency that some readers may be inclined to the view that the author has been less successful. This may stem in part from undue encouragement or inducement from others. Thus we may note, for example, that in an earlier essay on historical self-interpretation, in the course of discussions with Professor Corbin, he offered the opinion that Shī'ism began on the death of the Prophet in those first few hours when his family was engaged in preparing for his funeral. (2) His second and subsequent version of this event, i.e. that it began with the birth of Islam itself, (3) looks like being very much in the nature of doctrinal correction. Secondly, there is the very definite probability that much of the author's most important writing will be either totally inaccessible to many of his fellow-countrymen because it is in Arabic, or, even if translated, will still be put in a language which is totally unappealing to modernising sectors of the society. And thirdly, there is some danger too, though this may not be so crucial, that the author's translators

(1) *Ibid.*, ii, 22, 29 et *passim*; cf. *Ravābeṭ*, p. 47.
(2) *Maktab-i Tashayyu'*, vol. 2 (Qum 1339/1379/1960), p. 25.
(3) *Shī'eh dar Islām*, pp. 4-5.

and commentators will misrepresent him in the process. There are some signs that this has already happened to a degree. It can only be cause for regret moreover that a large number of ʿAllāma's writings remain unpublished.

I would not like to exaggerate the importance of these various writings in solving all the problems of the relevance of traditional religion in a changing society. They are by no means entirely free from inaccuracies and inconsistencies and are often just plain wrong in referring to the contemporary social scene in foreign countries, particularly Western. There are also sections which are unworthy of serious scholarly consideration. But I take them to be symptomatic of trends which have come more and more to the fore in the last decade since the death of Āyatullāh Burujardī. The question of the role of the *marjaʿ al-taqlīd* and his function as the nominal head of the religious institution was given a thorough airing as a consequence of his passing. With the question of his succession more or less finally settled, even if the degree of consensus that he enjoyed could not be repeated, other matters raised in discussion of this topic have more recently been given special treatment in their own right. The net result of these trends over the last decade has been the proliferation of books, pamphlets and journal articles from both clerics and lay Muslims dealing with the whole spectrum of theological questions ranging from points of doctrine to the religious implications of contemporary social, economic and political problems. This increased literary activity has obviously not assumed such proportions where it constitutes a total re-examination or reformulation of the structure of religious thought in Shīʿa Islam. It may be fairly said however that it represents evidence of increasing awareness on the part of greater numbers of clerics and committed laymen to the need for general scrutiny of religious norms and beliefs with a view to a reconstitution and re-statement thereof in terms more meaningful in a modern context. I would like to predict that what we will see is a further quickening of this interest in the immediate future.

William G. MILLWARD
(Cairo)

PERSPECTIVES ALGÉRIENNES EN MATIÈRE DE DROIT FAMILIAL

Au seuil de la période décisive qui allait la mener à l'indépendance (1954-1962), l'Algérie coloniale connaissait encore une grande variété de Statuts Personnels. En effet, participaient au même Code civil français (statut commun) les citoyens français de souche ou naturalisés en raison du *jus soli* algérien de même que les Algériens israélites devenus français par le Décret Crémieux (1870) ainsi que certains Musulmans ayant acquis la citoyenneté française par décret (Sénatus-Consulte de 1865) ou par jugement (Loi Jonnart de 1919 précisée par la Loi du 18 août 1929), de même que les descendants de ces derniers. Demeuraient assujettis à leur statut personnel propre (statut local) les Algériens musulmans qui se réclamaient de la *šarî'a* en son interprétation malékite ou selon la « voie ibâḍite » et les habitants de la Grande Kabylie qui étaient demeurés attachés à leurs coutumes ancestrales. Quatre Statuts Personnels cohabitaient ainsi en Algérie, qui sanctionnaient des situations historiques ou des choix personnels et permettaient aux diverses populations d'y vivre plus ou moins en conformité avec le droit familial qu'elles avaient élaboré.

Ces Statuts locaux étaient-ils, d'ailleurs, si différents les uns des autres et se refusaient-ils aux réformes progressives et aux emprunts audacieux, voire à une éventuelle unification ? La question, déjà partiellement résolue avant 1962, devait nécessairement se poser à l'Algérie indépendante dans toute son étendue

et son urgence, d'autant plus que ses voisins maghrébins avaient cru nécessaire de promulguer des Codes de Statut Personnel, aussitôt leur indépendance recouvrée (*Maǧalla* tunisienne du 13 août 1956 et *Mudawwana* marocaine de 1957-1958). Le présent article voudrait d'abord rappeler brièvement les évolutions qui avaient déjà affecté le Droit familial en Algérie avant 1962, pour s'étendre ensuite, et d'autant mieux, sur les projets de Codes, les législations partielles et la jurisprudence renouvelée de l'Algérie indépendante : ce faisant, et bien que le législateur algérien n'ait pas encore propulgué de Code du Statut Personnel, il sera cependant permis de se faire quelque idée des perspectives actuelles de la société algérienne en matière de Droit familial.

Avant l'indépendance (1962).

Les Statuts Personnels, en Algérie, avaient déjà connu une certaine évolution. Réservées aux seules personnes qui vivaient en Grande Kabylie (1) ou qui en étaient originaires, les « coutumes kabyles », jamais codifiées, avaient cependant fait l'objet de quelques réformes partielles qui étaient de nature à les rapprocher du droit musulman ou du droit français : décret du 1er août 1902 sur la tutelle (qui y fixait l'âge de la majorité à 18 ans), loi du 2 mai 1930 réglementant « les fiançailles et le mariage kabyles », décret du 19 mai 1931 sur « le divorce et la succession », en vue d'y améliorer le statut de la femme. La « voie ibâḍite », pour sa part, s'était vu reconnaître son caractère original et intangible lors de l'entrée du Mzab dans la mouvance de l'administration franco-algérienne (1883). Quant au droit musulman sunnite, toujours présumé malékite, dont relevait la majorité des Algériens, il connaissait, depuis 1916, un Avant-Projet de Codification, plus souvent connu sous le nom de Code Morand, qui devait inspirer désormais la jurisprudence musulmane algérienne quant au statut personnel (263 art.), au statut successoral (226 art.), au statut réel immo-

(1) C'est-à-dire le territoire constitué par ce qui était alors les arrondissements de Tizi-Ouzou et de Bougie, auxquels s'ajoutaient les cantons de Bouïra, Palestro, Aïn Bessem, Périgotville et Mansoura.

bilier (220 art.) et à la matière des preuves (79 art.). Les décrets du 12 août 1936 avaient, en outre, défini la majorité et aménagé la tutelle des mineurs de statut musulman (à l'exclusion des Kabyles et des Musulmans des Territoires du Sud) (1). Le Code civil français, enfin, considéré comme statut commun, poursuivait néanmoins sa vie propre mais semblait être devenu inaccessible aux Algériens musulmans depuis que l'Ordonnance du 7 mars 1944 et la Loi Lamine-Gueye du 7 mai 1946 en avaient fait des « citoyens français de statut local » (2).

La coexistence, sur un même territoire, de quatre Statuts Personnels au prestige inégal devait nécessairement engendrer des conflits de mixité et un classement hiérarchique entre les uns et les autres. De fait, tout Algérien de statut coutumier kabyle ou de rite ibâḍite pouvait conserver son statut ou opter soit pour le droit musulman malékite soit pour le droit français. L'Algérien de statut musulman malékite ne pouvait qu'opter pour le droit français : on ne pouvait imaginer qu'il rétrogradât en adoptant un statut coutumier ou un rite par trop provincial. Enfin, quiconque était soumis au Code civil, qu'il fût français ou musulman, y demeurait rivé à tout jamais. Qui plus est, la justice kabyle était rendue par des juges français et tous les Algériens, quel que fût leur statut, pouvaient toujours, s'ils le voulaient, faire option de juridiction française ou option partielle de législation française : dans le premier cas, c'était un juge français, et non point le *qâḍî*, qui statuait en matière musulmane ou coutumière, et, dans le deuxième cas, sans renoncer à son statut, tout Musulman algérien pouvait décider expressément ou tacitement parfois, que les dispositions du Code civil seraient applicables à tel ou tel acte qu'il entendait soustraire aux règles de son propre Statut Personnel (telle l'adoption, par exemple).

(1) La « majorité chrématique » y était fixée à 22 ans pour le jeune homme et la femme mariée et à 25 ans pour la jeune fille.

(2) Pour un exposé détaillé de ces statuts, cf. notre thèse principale, soutenue à Paris-Sorbonne, le 9 mars 1971, et en cours d'impression chez Mouton et Cie (Paris-La Haye), *Statut Personnel et Famille au Maghreb, de 1940 à nos jours*, polycopiée, 693 p. : pp. 96-121, *Les premières évolutions et contestations, au Maghreb, avant 1940 : l'Algérie* (Les statuts personnels de facto et de jure, le « droit musulman algérien », les mentalités algériennes...).

Les conflits de mixité entre statuts étaient, de par ailleurs, très fréquents : s'ils se résolvaient souvent suivant les règles de prééminence qu'entraînait la hiérarchie à trois étages précédemment décrite, leur solution dépendait également des principes généraux de l'ordre public franco-algérien. Celui-ci avait fini par imposer à la jurisprudence algérienne une « pratique » spécifique qui n'était pas sans introduire déjà des modifications importantes dans le droit musulman traditionnel : refus du droit de contrainte *(ǧabr)* en matière matrimoniale, tendance à minimiser ou à supprimer l'empêchement de différence de religion *(iḫtilâf al-dîn)* en matière de mariage ou de succession, etc. L'ordre public français tendait ainsi, peu à peu, à faciliter les évolutions nécessaires, voire à les imposer subrepticement, et à rapprocher sinon unifier les divers statuts que connaissait l'Algérie coloniale. L'effort persévéramment poursuivi pour assurer une transcription régulière des actes de mariage afin d'en garantir la preuve (1) n'en constituait-il pas la manifestation la plus claire ? Les chemins de la « modernisation » passaient donc, à l'époque, par ceux d'un certaine « francisation » ; or, on sait combien la sensibilité algérienne s'était progressivement réveillée pour prendre conscience de sa spécificité et l'affirmer enfin « à côté » ou « contre » celle de la population française de l'Algérie. Les plus lucides des « résistants » algériens de la première heure, les 'Ulamâ' regroupés en Association par 'Abd al-Ḥamîd Ben Bâdîs, s'en étaient d'ailleurs fait les porte-parole dans leur Mémoire de 1943, revendiquant alors pour le seul droit musulman malékite la mission de devenir le Statut Personnel unique de tous les Algériens de confession musulmane (2).

(1) Cf. la loi du 23 mars 1882 amendée par celle du 2 avril 1930 en vue d'intéresser les *qâḍî-s* à cette transcription en leur reconnaissant le droit de délivrer « l'acte récognitif » de mariage. Plus tard, la loi du 11 juillet 1957 devait exiger désormais la preuve « par acte d'État-Civil » pour tout nouveau mariage conclu en Algérie, dès lors qu'il ne s'agirait pas d'un litige relevant exclusivement du statut personnel.

(2) Pour une compréhension plus précise des faits et des tendances ici évoqués, cf. notre thèse principale, *Statut Personnel et Famille...*, pp. 421-458 : *Les années qui précédèrent la Révolution (1940-1954)* (La coexistence des statuts personnels, les mentalités face au problème de la famille, faits et problèmes).

Par la suite, de 1954 à 1962, certaines initiatives du législateur franco-algérien, aux motivations contradictoires, étaient venues transformer assez sensiblement le contenu même des Statuts Personnels alors en vigueur en Algérie. La loi du 11 juillet 1957, à la suite de très longs débats à l'Assemblée algérienne, avait porté « réforme du régime des tutelles et de l'absence en droit musulman » (174 art.). Cette loi ne concernait en rien les Algériens qui relevaient de la coutume kabyle ou du rite ibâḍite (art. 173), mais déclarait caduques, pour tous les autres, les dispositions des décrets d'août 1936. Désormais, l'âge de la majorité était fixé à 21 ans pour quiconque relevait du droit musulman malékite et la tutelle s'y trouvait précisée et profondément modifiée, avec de nombreux emprunts au droit français, de sorte qu'elle y prenait un caractère délibérément familial tant au point de vue de l'administration tutélaire qu'à celui du contrôle familial. Le nouveau régime de l'absence, enfin, sans plus distinguer entre absent et disparu, intéressait tant les biens que les personnes puisqu'il énonçait les dispositions relatives au divorce judiciaire pour motif d'absence, sur requête de l'épouse.

L'Ordonnance du 4 février 1959 « relative au mariage contracté dans les départements d'Algérie, des Oasis et de la Saoura, par les personnes de statut civil local », précisée par le Décret du 17 septembre 1959 « portant règlement d'administration publique pour l'application de (celle-ci) » et complétée par un Arrêté du Garde des Sceaux en date du 14 novembre 1959 énumérant les « pièces à remettre à l'Officier d'État-Civil ou au Cadi en vue de la célébration des mariages entre des personnes de statut civil local », s'efforçait d'aligner, pour l'essentiel, le mariage des Algériens sur celui des Tunisiens et des Marocains, selon les dispositions que leurs Codes respectifs de Statut Personnel venaient de stipuler en 1956 et en 1957-1958. Applicable à tous les Algériens de statut local, hormis les cas de mariages conclus « selon le rite ibadite » (art. 10), l'Ordonnance faisait œuvre unificatrice en matière de mariage puisqu'elle abrogeait les lois qui avaient aménagé jadis la coutume kabyle en cette matière. Un âge minimum était fixé pour les conjoints,

18 ans pour le jeune homme et 15 ans pour la jeune fille (1), et leur union n'était formée que par leur seul consentement, sans que soit plus admise la moindre contrainte paternelle *(ǧabr)* ou la nécessité, pour la future, de recourir à un *walî* matrimonial ; il restait entendu que tout mineur devait avoir l'accord de son tuteur pour se marier. Ce consentement personnel des conjoints pouvait désormais être exprimé « en présence de deux témoins majeurs, soit devant le cadi, soit devant l'officier d'État-Civil », les futurs époux ayant même le droit de demander que celui-ci soit un fonctionnaire de confession musulmane. Le mariage traditionnel *bi-l-fâṭḥa* se voyait donc dénier toute valeur de preuve, sinon toute validité, puisque le mariage ne pouvait plus être prouvé par les Algériens « même pour l'exercice des droits soumis à l'application de leur statut personnel » (art. 9 du Décret de septembre 1959) que par la présentation de l'acte de mariage dressé ou transcrit sur les registres de l'État-Civil.

Les innovations de cette même Ordonnance devenaient encore plus évidentes au chapitre de la dissolution du mariage puisque le législateur y stipulait que « le mariage, hors le cas de décès, n'est dissous que par décision de justice » (art. 6), rendue, à la demande de l'un ou de l'autre conjoint, par le magistrat compétent (2). A côté des « causes péremptoires » imposant au juge le prononcé du divorce par suite d'un tort flagrant infligé par l'un des conjoints à l'autre (adultère ou condamnation, depuis le mariage, à une peine afflictive ou infamante), l'art. 11 du Décret de septembre 1959 énumérait les cas où le juge se voyait reconnaître un pouvoir d'appréciation, le divorce étant sollicité soit par les deux conjoints à la fois (consentement mutuel), soit par l'un d'eux (1° pour excès, sévices et injures graves, lorsque les faits invoqués constituent une violation grave et renouvelée des devoirs du mariage et rendent intolérable le maintien du lien conjugal ; 2° pour cause de disparition du mari ; 3° par

(1) Ce sont les âges de la présomption malékite de puberté, retenus par la *Maǧalla* tunisienne et la *Mudawwana* marocaine, avant que la première ne porte ces âges respectivement à 17 ans et 20 ans (Décret-loi du 20 février 1964).

(2) Par là, l'Ordonnance se rangeait délibérément au côté du droit familial tunisien, puisque celui-ci, depuis le 13 août 1956, considérait que « le *ṭalâq* ne peut avoir lieu que par devant le Tribunal » (art. 30).

suite de la volonté unilatérale du mari de dissoudre le mariage, révélée au juge par l'un ou l'autre conjoint). Dans ce dernier cas, le juge avait également à statuer « sur les dommages-intérêts dus par le mari à la femme pour le préjudice matériel ou moral causé à celle-ci par la rupture du lien conjugal ». Séance de conciliation, procédure, « énoncé des pièces à remettre à l'officier d'État-Civil ou au cadi », tout était également précisé par les nouveaux textes législatifs afin que les réformes introduites entrent rapidement et décisivement en pratique.

Le législateur franco-algérien pouvait donc se flatter d'avoir apporté de sérieuses réformes aux statuts personnels locaux tout en les unifiant déjà sur des points importants du droit familial. La tutelle et l'absence, ainsi que le mariage, dans sa formation, sa preuve et sa dissolution, avaient subi de profondes modifications, grâce à des emprunts variés, effectués tant au droit français qu'aux nouveaux Codes de Statut Personnel des pays voisins, surtout le tunisien. Toute cette œuvre de renouvellement législatif était cependant frappée d'une tare apparemment irrémissible : elle était élaborée et voulait être appliquée en une période historique où le destin du pays se décidait par la force des armes et la mobilisation psychologique des masses. Les bénéficiaires n'en étaient pas les auteurs et le F.L.N. en guerre connaissait les tendances les plus extrêmes quant à ses projets en la matière : ses Commissions de Justice tendaient souvent à l'application intégrale du droit musulman malékite alors que ses Assemblées, qui devaient élaborer la Plate-forme de la Soummam (août 1956) et le Programme de Tripoli (juin 1962), affirmaient la nécessité de promouvoir « un État algérien moderne, commun à tous les Algériens, dans le respect réciproque de leurs statuts personnels » et reconnaissaient que « la participation de la femme algérienne à la lutte de libération a créé des conditions favorables pour briser le joug séculaire qui pesait sur elle ». L'indépendance acquise, quelle serait, de ces deux tendances, celle qui réussirait à s'imposer alors pour définir le cadre juridique de la famille algérienne de demain ? Tout était possible, semble-t-il, malgré le poids du passé, puisque tout avait été remis en question par la Révolution algérienne (1).

(1) Pour les initiatives de l'administration française, les initiatives et les projets

Les législations partielles de l'Algérie indépendante.

A la fin de décembre 1962, l'Assemblée Nationale Constituante algérienne promulguait une loi fondamentale tendant à la reconduction, jusqu'à nouvel ordre, de la législation en vigueur au 31 décembre 1962, puisqu'elle devait se séparer et que les circonstances ne lui avaient pas permis de doter le pays d'une législation renouvelée. Une seule restriction était mise au maintien du statu quo ante : la législation antérieure était reconduite « sauf dans ses dispositions contraires à la souveraineté nationale ». L'art. 2 précisait ainsi le sens de cette réserve : « Tous les textes et les dispositions portant atteinte à la souveraineté intérieure ou extérieure de l'État algérien ou d'inspiration colonialiste ou discriminatoire, tous les textes ou dispositions portant atteinte à l'exercice normal des libertés démocratiques, sont considérés comme nuls et non avenus ». En promulguant cette loi, la première Assemblée souveraine de l'Algérie indépendante faisait œuvre de sagesse puisque le pays ne pouvait demeurer sans loi et que la restriction apportée sauvegardait assez la souveraineté du jeune État. Ainsi donc, par cette loi fondamentale, l'Algérie décidait-elle d'assumer tout son passé, lointain ou récent, sans hiatus inutile : les lois antérieures relatives au statut personnel, y compris celles de 1957 et de 1959, entraient de plein droit dans la nouvelle législation tout comme la jurisprudence des années qui avaient précédé, de loin ou de près, l'indépendance était susceptible de devenir celle de l'Algérie nouvelle.

Le 27 mars 1963, au terme de longs débats qui virent s'affronter plusieurs conceptions de la « nation algérienne » et de la « citoyenneté d'origine », l'Assemblée Nationale adoptait la loi n° 69-96 portant Code de la Nationalité algérienne. Sans préjuger en rien de ce que serait le futur Code de la Famille, ce texte intéressait le statut personnel sous plus d'un aspect. C'est ainsi que la qualité d'Algérien, au titre de la nationalité d'origine, y était définie selon un sens agnatique et une référence

du F.L.N., les mentalités et attitudes pendant la Révolution (1954-1962), cf. notre thèse principale, *Statut Personnel et Famille...*, pp. 459-500.

explicite à un statut personnel privilégié : « Le mot ' algérien ' en matière de nationalité d'origine s'entend de toute personne dont au moins deux ascendants en ligne paternelle sont nés en Algérie et y jouissaient du statut musulman » (art. 34), statut musulman étant pris au sens de statut local puisqu'il englobait aussi tous ceux qui étaient assujettis à la coutume kabyle ou au rite ibâḍite, comme ayant une commune vocation au statut musulman. Tout en admettant l'existence de citoyens non musulmans devenus algériens par le bénéfice de la loi ou par voie de naturalisation, le Code liait ainsi étroitement la citoyenneté d'origine au statut musulman de " deux ascendants en ligne paternelle ". Il reprenait, en outre, les dispositions de la loi de juillet 1957 en stipulant qu'« est majeure, au sens de la présente loi, toute personne, de l'un ou l'autre sexe, ayant atteint l'âge de 21 ans... suivant le calendrier grégorien » (art. 3).

De son côté, la Constitution de la République Algérienne Démocratique et Populaire, promulguée le 10 septembre 1963, devait affirmer certains principes qui n'étaient pas sans relation étroite avec le droit des personnes. L'Islam y était défini « la religion de l'État » (art. 4), ce qui donnait à l'ordre public algérien des références religieuses bien précises. On y rappelait aussi que « la famille, cellule fondamentale de la société, est placée sous la protection de l'État » (art. 17), ce qui laissait supposer qu'une législation dynamique ne tarderait pas à être élaborée en la matière. On y décidait enfin que « tous les citoyens des deux sexes ont les mêmes droits et les mêmes devoirs » (art. 12), ce qui semblait être le signe annonciateur d'un effort généralisé en vue d'une promotion de la femme algérienne dans tous les domaines, d'autant plus que l'art. 11 déclarait que « la République donne son adhésion à la Déclaration universelle des droits de l'homme », d'où l'on pouvait légitimement conclure que l'Algérie souscrirait ultérieurement aux diverses Conventions internationales concernant les droits de la femme, entre autres celles de New York du 31 mars 1953 (droits politiques), du 20 février 1957 (nationalité de la femme mariée) et du 10 décembre 1962 (consentement au mariage, âge minimum et enregistrement des mariages). Le Préambule de la Constitution n'avait-il pas précisé, en effet, que « la révolution

se concrétise par une politique sociale, au profit des masses, pour... accélérer l'émancipation de la femme afin de l'associer à la gestion des affaires publiques et au développement du pays » ?

Entre-temps une loi avait été élaborée par l'Assemblée Nationale sur l'initiative de M^me^ Vve Khemisti et de M. Cl. Stefanini, en vue de fixer un âge minimum auquel les jeunes filles pourraient se marier. Promulguée le 29 juin 1963, la loi intervenait dans deux domaines précis du statut personnel algérien : l'âge minimum habilitant les futurs conjoints à contracter mariage et le mode de preuve que l'État entendait requérir désormais pour celui-ci. L'art. 1^er^ stipulait, en effet, que « l'homme avant 18 ans révolus et la femme avant 16 ans révolus ne peuvent contracter mariage ». Du coup, l'art. 5 de l'Ordonnance de février 1959 était dépassé, qui fixait à 15 ans l'âge minimum de la jeune fille au mariage, et, comme la nouvelle loi était applicable à tous les Algériens, les « mariages conclus selon le rite idabite », jadis réservés par l'art. 10 de la dite Ordonnance, s'y trouvaient également assujettis, sans qu'il en faille conclure automatiquement que ceux-ci soient désormais soumis à toutes les dispositions nouvelles de la dite Ordonnance et de son Décret d'application. Si donc « tout mariage non consommé, contracté en violation des dispositions de l'art. 1^er^ » était déclaré nul et pouvait être attaqué « soit par les époux eux-mêmes, soit par tous ceux qui y ont intérêt, soit par le Ministère Public », selon l'art. 3, ce même article ajoutait aussitôt que « tout mariage consommé, contracté en violation des (mêmes) dispositions » n'est annulable qu'« à la requête des seuls époux », ce qui réduisait singulièrement la portée de la loi et trahissait sans doute l'intention de ceux qui en portaient le nom. Quant à la preuve même du mariage et aux exigences jadis formulées à son sujet par l'Arrêté du 14 novembre 1959, l'Assemblée Nationale Algérienne avait à craindre, à juste titre, que l'on en conteste le caractère impératif, dans l'Algérie nouvelle, aussi décida-t-elle, pour couper court à toute opposition et manifester clairement sa volonté de reconduire la législation antérieure, d'insérer dans la nouvelle loi un art. 5 ainsi rédigé : « Nul ne peut réclamer le titre d'époux et les effets du mariage s'il ne présente un acte de mariage dressé ou transcrit sur les

registres de l'État-Civil ». Reprenant ainsi à son compte les exigences du Décret de septembre 1959 (art. 9), l'Assemblée refusait à son tour de reconnaître une quelconque valeur au mariage *bi-l-fâṭha*, lequel, par son absence de contrôle administratif, ne facilitait que trop la conclusion de mariages précoces. Il est loin d'être prouvé, d'ailleurs, que cette loi de 1963 ait reçu, dans ce domaine, un meilleur accueil ou ait bénéficié d'une meilleure application, tant le mariage des filles en bas âge demeure, dans les campagnes, une coutume bien vivace que ne contredit pas l'Islam traditionnel.

En attendant l'élaboration d'un Code de la famille, l'Algérie officielle exprimait ainsi, par cette reconduction de la législation antérieure et par ces lois partielles, l'orientation qu'elle décidait de donner, au jour le jour, à l'évolution du statut personnel des Algériens. Des Circulaires administratives du Ministère de la Justice en précisaient souvent les termes et pouvaient même apparaître comme une interprétation officieuse des réserves formulées par l'art. 2 de la loi du 31 décembre 1962. C'est ainsi qu'il fut rappelé, à l'occasion, que l'adoption ne pouvait plus avoir lieu, que le mariage d'une musulmane avec un non-musulman était nul et que, par suite, on ne saurait ni le célébrer ni l'enregistrer à l'État-Civil, que « les mariages contractés en la forme coranique (c'est-à-dire *bi-l-fâṭha*), en Algérie ou à l'étranger, par des Algériens avec des femmes européennes » devaient être considérés comme valides, puisque « l'Algérie est indépendante et qu'elle est libre de suivre et d'appliquer les règles de la loi coranique ». A fortiori, tout mariage entre Algériens, conclu *bi-l-fâṭha*, pouvait-il toujours prétendre à bénéficier de l'indulgence de l'Administration bien que le délai de 3 ans imparti par la loi de juin 1963 pour sa transcription se fût déjà écoulé. Tout cela laissait-il présager la promulgation d'un Code du Statut Personnel qui tendrait à faire revivre bien des dispositions du droit musulman classique ? Le fait est que l'Algérie n'en a toujours pas, bien qu'elle ait tenté deux fois et tente encore de s'en donner un (1).

(1) Pour de plus amples précisions sur cet aspect de la législation algérienne contemporaine, cf. notre thèse principale, *Statut Personnel et Famille...*, pp. 501-512.

Les projets de Code.

Le fait est qu'à l'époque où se discutait la loi Vve Khemisti - Dr Stefanini, un premier projet de Code de la Famille était « en voie de préparation » depuis le début de 1963, plusieurs Commissions s'efforçant alors d'élaborer un texte qui fût commun à tous les Algériens et correspondît aux promesses du Programme de Tripoli. Composées de personnes aux options trop disparates et aux doctrines trop opposées, les Commissions juridiques parvinrent rarement à des conclusions unanimes. Il semble bien que l'Avant-Projet de Code Morand ait été adopté comme « plan de travail » : nombre d'articles alors élaborés ne faisaient d'ailleurs qu'en reprendre certaines dispositions, parfois mot-à-mot. Les dites Commissions tentèrent de respecter le pluralisme confessionnel dont le F.L.N. avait dit qu'il serait l'un des principes de l'Algérie indépendante. Elles envisagèrent ainsi certaines dérogations permettant aux Algériens non musulmans de trouver dans le Code une solution à leur problèmes particuliers et à leur souci d'éviter d'être astreints à des règles qu'ils considéraient peu en harmonie avec leur genre de vie et leur manière de pensée. C'est ainsi qu'en matière successorale, des dispositions spéciales étaient envisagées leur permettant de régler leurs successions à leur manière en usant notamment du testament en faveur d'un héritier et en bénéficiant des règles du Code Civil français sur la représentation. Quant au mariage, sa validité n'était plus subordonnée, pour eux, à « la condition d'une dot » puisque le texte proposé pour l'art. 2 disposait que cette quatrième condition n'était exigible que des Musulmans. Mais les discussions demeurèrent sans solution quand il s'agit de légiférer à propos de la « permission polygamique », de certains empêchements religieux, de la répudiation, etc. : les meilleures solutions transactionnelles ne réussirent jamais à s'imposer, semble-t-il. Parallèlement à ces travaux, une Commission de la Prévoyance Sociale parvenait à formuler un Code des Droits et Devoirs de la Famille, en 37 articles, volontairement progressiste et assez bien adapté aux réalités algériennes. Mais la disparité des tendances était trop grande pour que les Commissions juridiques aboutissent jamais

à un texte définitif. Le Code envisagé ne vit donc point le jour, et ce fut sagesse. La société algérienne, alors trop divisée quant aux diverses visions de la famille qu'avaient préservées ou renouvelées les meilleurs de ses membres, ne voulut pas se prononcer sur une évolution ultérieure dont elle se refusait à tracer les grandes lignes, en 1963, tant son avenir était encore incertain.

Après l'arrivée au pouvoir du Président Boumédiène, on pouvait s'attendre à une reprise des efforts antérieurs ; effectivement, en février 1966, le bruit courait de la promulgation prochaine d'un Code de la Famille. Quels furent les artisans de ce deuxième projet algérien de Code, quelles furent les réactions du Séminaire de juristes qui eut à en prendre alors connaissance, quelles furent les interventions qui firent avorter, une fois de plus, cette deuxième tentative ? On ne le saura, sans doute, jamais. Pourtant, le Chef de l'État y avait fait allusion le 8 mars 1966 et l'Avant-Projet était déjà rédigé entièrement, en bonne et due forme. Certaines publications officieuses en furent même faites qui permettent de s'en faire ici une idée, s'il est permis de penser, à bon droit, que le texte reproduit dans *Les Algériennes*, par Fadéla M'rabet (1), correspond exactement à celui qui avait été élaboré. Comprenant 109 articles, cet Avant-Projet n'embrassait d'ailleurs pas toutes les matières du statut personnel, mais traitait essentiellement du mariage, de sa formation, de sa dissolution et de ses effets.

Le titre I *(Du mariage)* donnait d'abord une définition de celui-ci, à l'instar de la *Mudawwana* marocaine, puis exigeait « l'échange des consentements des parties, exprimé en personne, verbalement et publiquement, devant le juge ou l'officier d'État Civil » (art. 3), reprenant ainsi les dispositions de l'art. 2 de l'Ordonnance de février 1959. L'art. 4, relatif à l'âge minimum, intégrait au Code l'art. 1er de la loi Vve Khemisti-Dr Stefanini (18 ans pour le jeune homme, 16 ans pour la jeune fille). Les art. 5 et 7 reprenaient l'obligation faite par l'Ordonnance de février 1959 (art. 8) de l'accord du tuteur pour le mariage de

(1) Cf. *Les Algériennes*, par Fadéla M'rabet (Paris, Maspéro, 1967, 303 p.), pp. 245-255. L'Auteur y ajoute en *Annexe* (pp. 256-275) un résumé succinct *Sur quelques codes de statut personnel.*

tout mineur ou interdit. Quant à la nécessité d'un acte authentique dûment rédigé et à l'inscription, par dérogation, de « tout mariage conclu publiquement avant l'entrée en vigueur du présent Code », les art. 10, 11, 12, 13 et 16 reprenaient respectivement les art. 4, 1, 3, 7 et 8 du Décret de septembre 1959, alors que les art. 14 et 15 rappelaient certaines des dispositons de la loi de juillet 1957. La femme y était soumise à une « tutelle matrimoniale » (art. 17-19) et le mari pouvait prendre « l'engagement de ne pas prendre une seconde femme » (art. 20). Toutes les dispositions classiques relatives à la dot ainsi qu'aux empêchements, y compris ceux de « différence de religion » et de « serment d'anathème » étaient reprises dans l'expression qu'en avait donnée la *Mudawwana* marocaine. Par contre, c'est la solution irakienne qui était retenue pour dirimer le difficile problème de la « permission polygamique », car « le mariage avec une seconde épouse ne peut être conclu que sur autorisation spéciale du juge » (art. 53-54). Les textes relatifs à la nullité du mariage (art. 35 à 37) se rapprochaient beaucoup des articles correspondants de la *Maǧalla* tunisienne, tout comme ceux concernant les « obligations » des époux (art. 38 à 42).

Le titre II *(De la dissolution du mariage)* reprenait presque entièrement la législation antérieure, déclarant que « le mariage est dissous par le décès, la résolution ou le divorce » (art. 43). L'art. 46 ne faisait qu'énumérer à nouveau les motifs de divorce énoncés par l'art. 11 du Décret de septembre 1959, mais transformait la formulation du dernier d'entre eux : on n'y parlait plus de « volonté unilatérale du mari de dissoudre le mariage », mais on y disait que le juge prononce le divorce « sur la demande de l'époux d'exercer son droit à la répudiation ». Par la suite, la correspondance était frappante entre les articles de l'Avant-Projet et ceux du dit Décret (1), hormis l'introduction des « arbitres familiaux », prévus par le Coran, lors de la séance de conciliation (art. 48). Les titres suivants : *De la retraite légale*,

(1) Les art. 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58 et 61 étaient pratiquement la reprise, respectivement, des art. 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 (1er alinéa), 22 (2e alinéa) et 23 du Décret de septembre 1959. Les art. 59 et 60 introduisaient le divorce pour non-paiement de l'entretien, par suite de l'absence, simple ou non.

Des aliments, *De la garde*, *De la reconnaissance de parenté* ne présentaient guère d'innovation ou d'originalité : leurs dispositions s'avéraient très proches de celles de la *Mudawwana* marocaine et de la *Maǧalla* tunisienne, avec souvent une préférence pour les seuls textes de la première (1).

La rapide analyse qu'on vient d'en faire prouve assez que l'Avant-Projet de Code de la famille tenait compte à la fois de la législation franco-algérienne antérieure et des codifications récentes que les pays voisins avaient faites de leur statut personnel. Comme ces derniers, l'Algérie voulait donc une « mise en forme » moderne de son droit familial : si son Avant-Projet rejoignait trop souvent les positions « orthodoxes » de la *Mudawwana* marocaine, soucieux comme celle-ci de respecter la tradition du Fiqh, il avait cependant le mérite de faire sienne l'audace de la *Maǧalla* tunisienne quant à la dissolution du mariage puisque celle-ci ne pouvait plus être que judiciaire. Tel quel, l'Avant-Projet tentait d'assurer une plus grande stabilité à la famille et de meilleures garanties à la femme, tout en ayant le souci d'un État-Civil rigoureusement tenu et donc plus efficace. Bien qu'il n'ait jamais été propulgué, sans qu'on n'en ait su exactement les causes, cet Avant-Projet de 1966 peut nous renseigner néanmoins sur les soucis qui animaient alors et animent peut-être toujours les responsables algériens ainsi que sur les tendances qui orientaient déjà et continuent à orienter la jurisprudence : c'est donc le témoin d'une certaine mentalité officielle.

Plus récemment, enfin, le législateur algérien a pensé devoir tenter un nouvel effort en vue de doter le pays d'un Code de la Famille. Les déclarations n'ont pas manqué, aux divers niveaux ministériels comme à celui de la plus haute instance de l'État, pour signifier au pays qu'il serait bientôt doté d'un tel Code. C'est pour cela que, à défaut de Commission parlementaire qui supposerait l'existence d'une Assemblée législative, une Comission nationale consultative auprès du Ministre de la Justice a été constituée par le Décret du 8 octobre 1970 en vue de l'aider

(1) Cf. les art. 63 et 66 (73 et 79 de la *Mudawwana*), 69, 70 et 71 (123, 118 et 119 de la *Mudawwana*, partiellement), 86, 88, 96 et 98 (99, 108, 102 et 103 de la même *Mudawwana*) et 107 (88 de la *Mudawwana*).

dans l'élaboration de divers Codes ainsi que dans la réforme, du régime pénitentiaire : les divers Ministères ainsi que toutes les Organisations Nationales y seraient amenées à participer, de près ou de loin, à la rédaction d'un nouveau texte (1). La presse signalait, dès l'été 1971, que celle-ci était achevée et que le document n'attendait plus que la signature du Chef de l'État. Le fait est que, depuis lors, elle s'est montrée beaucoup plus circonspecte sur l'imminence d'une telle promulgation : il semble bien que le nouveau Projet soit toujours à l'étude auprès d'experts et de commissions. Certains vont même jusqu'à penser que, s'il tarde à être publié, c'est parce qu'il n'apporterait rien de neuf et apparaîtrait donc inutile. Tout jugement anticipé est donc impossible en la matière et l'on ne peut que demeurer attentif à tout ce que décidera le législateur algérien dans les mois qui suivront. Force est donc d'interroger la jurisprudence pour se faire quelque idée des orientations actuelles de l'Algérie en matière de droit familial.

(1) L'art. 2 du dit Décret n° 70-136 (J.O.R.A., 13 oct. 1970, p. 987) est ainsi rédigé : « Cette Commission présidée par le Ministre de la Justice, Garde des Sceaux, est composée comme suit :

— Les directeurs du Ministère de la Justice et, en cas d'empêchement, les sous-directeurs ;

— Dix représentants du Parti du F.L.N. dont six au titre :

1) de l'Union Générale des Travailleurs Algériens (U.G.T.A.),
2) de l'Union Nationale des Femmes Algériennes (U.N.F.A.),
3) de l'Association Nationale des Anciens Moudjahidine,
4) des Scouts Musulmans Algériens (S.M.A.),
5) de la Jeunesse du F.L.N. (J.F.L.N.),
6) de l'Union Générale des Étudiants Algériens (U.G.E.A.) ;

— Un représentant par Ministère ;

— Huit magistrats ;

— Huit avocats ;

— Quatre représentants de l'Université.

Ces membres sont désignés par arrêté du Ministre de la Justice, Garde des Sceaux, sur proposition de l'autorité dont ils relèvent.

Il est ainsi possible de se faire une idée sur les méthodes actuellement pratiquées en Algérie pour l'élaboration des textes législatifs : une « représentation » nationale, sociologiquement répertoriée et organiquement harmonisée, apporte son concours à l'Exécutif et fournit aux textes éventuellement promulgués un consensus de « notables » qui n'est pas sans relation avec le système classique de la *šûrâ* (consultation).

La jurisprudence algérienne et ses orientations actuelles.

Une jurisprudence nouvelle s'est développée en Algérie depuis l'indépendance, mais les documents sont rares, qui permettraient d'en faire un premier bilan et d'en extraire les lignes dominantes (1). Fidèle à certaines orientations du passé, confirmées par le principe fondamental de la reconduction des lois antérieurement promulguées, tenant compte des législations partielles de l'Algérie indépendante et s'inspirant plus ou moins des Projets de Code jamais promulgués, elle est en dépendance étroite de la formation reçue par les magistrats et des directives données par le pouvoir, tout en ne négligeant pas pour autant les aspirations des nouvelles générations. D'ailleurs, pendant cette première décennie de l'indépendance, la Justice algérienne a été progressivement réorganisée. En juillet 1963, on a transféré « aux tribunaux d'instance la compétence des mahakmas en matière contentieuse et gracieuse et les cadis n'ont conservé que leurs attributions notariales » (2). Une Cour Suprême a été érigée et installée, en mars 1964, qui tend depuis lors à privilégier singulièrement le droit musulman classique. En juin 1966, toute une série de mesures est venue réformer profondément l'exercice de la justice : Codes de procédure civile et de procédure pénale, Code pénal, Ordonnance sur l'assistance judiciaire, Décret relatif au fonctionnement des cours et tribunaux (3). Tout récemment, enfin, l'arabisation s'est étendue aux tribunaux et tout, désormais, devrait s'y traiter ou, du moins, s'y conclure à travers la seule langue arabe, ce qui n'est pas sans poser plus d'un problème à tout un ensemble de magistrats et de gens du barreau habitués jusqu'ici à s'exprimer comme à raisonner en français.

(1) Les seuls documents accessibles sont les *Jugements et Arrêts sur le droit de la famille* (fascicule publié par le Ministère de la Justice, ronéoté, 127 p. s.d.) dont une partie est reprise et classée in *Jugements et arrêts sur le droit de la famille*, pp. 1193-1244, article paru in *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques* (Vol. V, n° 4, décembre 1968).

(2) Cf. O. Mathetes, *La réforme judiciaire algérienne*, p. 122, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1965, C.N.R.S., Aix-en-Provence, pp. 111-119.

(3) Cf. les deux *Annuaires algériens de la Justice*, années 1965 et 1966 (respectivement 601 p. et 739 p.), dont le contenu est analysé in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1966, C.N.R.S., Aix-en-Provence, pp. 905-950.

A prendre au hasard un certain nombre de jugements et arrêts, il apparaît que les attendus invoqués relèvent souvent de « considérations d'ordre général, affirmées sans le soutien de leur autorité », quoique l'esprit qui les anime soit volontiers coranique et malékite. « A travers les décisions rapportées, on relève que la pratique judiciaire continue de recevoir les textes des années qui ont précédé l'indépendance. On en douta de façon quasi-générale, de 1962 à 1964 environ, et on continue d'en douter, semble-t-il, dans d'assez nombreuses juridictions de premier ressort. L'impression assez générale paraît être, en ce qui concerne le droit applicable, que certaines juridictions, et davantage la Cour Suprême, tendent à généraliser l'application du droit musulman » (1). Entre un droit positif, souple, moderne et récent, et un droit classique, rigide, intemporel et fondamentaliste, les magistrats et les juristes sont hésitants et finissent parfois par opter délibérément pour l'un ou l'autre, ce qui donne à la jurisprudence algérienne de s'exprimer en deux tendances apparemment opposées. C'est ainsi que la justice, selon les lieux et les personnes, apparaît stricte ou libérale, qu'il s'agisse de la dot, des conditions de forme ou des effets du mariage. La répudiation garde toujours son effet, mais « une procédure de divorce est nécessaire pour rendre opposable aux tiers la dissolution du mariage. Pour le reste (des cas de divorce), les textes de 1959 paraissent aujourd'hui définitivement reçus » (2).

Il n'empêche que les tendances ci-dessus évoquées s'opposent fondamentalement quant au rôle du juge lorsque celui-ci est informé de la volonté unilatérale du mari de rompre le lien conjugal. « Pour la première (tendance), le contrôle de la demande (par le juge) est possible et il peut aller jusqu'au débouté. Si l'action du mari paraît infondée et si l'épouse s'oppose au divorce, elle est rejetée. (Bien plus), le pouvoir des tribunaux peut aller jusqu'à retenir, d'office, des solutions que les parties n'ont pas demandées. Pour un second courant, moins

(1) Cf. *Aspects de la jurisprudence algérienne sur la famille*, p. 1186, in *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. V, n° 4, décembre 1968, pp. 1183-1196.

(2) *Ibidem*, p. 1189.

audacieux mais plus près du droit musulman qui régit encore la matière, on ne peut jamais empêcher un homme de répudier sa femme. La seule sanction demeure sa condamnation à des dommages-intérêts si la rupture paraît abusive » (1). Quant à la filiation, il apparaît que les juridictions algériennes font intervenir le principe de la *šubha* à tout coup : pour éviter que ne soit divulguée l'existence de rapports illicites qui entraîneraient l'impossibilité de toute filiation légitime, la jurisprudence tend à convalider les unions douteuses pour en rendre légitimes les enfants. L'intérêt des enfants, qui transparaît déjà ici, devient souvent le critère décisif lorsqu'il s'agit d'établir qui en aura la garde *(ḥaḍâna)*. Telles quelles, ces deux tendances de la jurisprudence algérienne reflètent assez bien le conflit de mentalités que vivent aujourd'hui les Algériens (2).

Le Colloque maghrébin sur l'instabilité de la famille et le droit de l'enfant, qui s'est tenu à Alger du 8 au 10 mai 1968 et y réunissait nombre de magistrats et de juristes de Tunis, d'Alger et de Rabat, fut le témoin éloquent de cette divergence profonde qui sépare, en Afrique du Nord, les partisans d'un droit moderne, laïcisé et dynamique, et les défenseurs d'un droit traditionnel, musulman et immuable (3). C'est ainsi qu'en ce qui concerne les cas de divorce, si l'unanimité était faite quant à l'admission du divorce fondé sur les griefs prouvés contre le conjoint et sur le divorce par consentement mutuel et quant à la nécessité de renforcer par tous moyens de droit l'importance et l'efficacité de la tentative de réconciliation, plusieurs tendances réapparaissaient au sujet de la répudiation unilatérale à maintenir, à supprimer, à étendre ou à réduire, de

(1) Cf. Mohand Issad, *Le rôle du juge et la volonté des parties dans la rupture du lien conjugal*, p. 1074, in *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. V, n° 4, décembre 1968, pp. 1065-1090. C'est cette notion d'abus du droit qui est devenue primordiale dans la jurisprudence tunisienne en la matière, cf. notre article, *Divorce et abus du Droit en Tunisie (à propos de l'art. 31 du Code du Statut Personnel)*, in IBLA, Tunis, 1967 (2/3), n° 118/119, pp. 227-272.

(2) Cf. notre thèse principale, *Statut Personnel et Famille...*, pp. 526-533 : *Le conflit des mentalités.*

(3) Tout le volume V, n° 4, décembre 1968, de la *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, est consacré à ce Colloque et en reproduit toutes les communications (pp. 1047-1176).

même que deux thèses demeuraient opposées dès lors qu'on débattait du droit de garde *(ḥaḍâna)* et de l'adoption des enfants, l'une conforme aux principes de certains jurisconsultes anciens, l'autre soucieuse de rejoindre l'intérêt des personnes et les exigences d'une société en pleine mutation. Le Colloque a enfin émis le vœu, « à l'issue de ses travaux..., que, dans un proche avenir, soit réalisée l'unité de législation entre les pays frères du Grand Maghreb » mais qui ne voit que le Maroc, l'Algérie et la Tunisie sont encore bien loin de vouloir ou de pouvoir harmoniser leurs Codes, quand l'un d'entre eux n'en a toujours pas et connaît, dans sa jurisprudence, l'affrontement de deux tendances irréductiblement attachées à des principes pratiquement opposés ?

Faits et problemes actuels.

L'Algérie connaît aujourd'hui des transformations étonnantes, économiques et culturelles, qui sont en train de modeler à nouveau l'image qu'y donnait d'elle-même la famille traditionnelle. Résolument révolutionnaire, elle prétend en même temps récupérer et développer sa personnalité arabo-islamique, ce qui n'est pas sans majorer ou restaurer le prestige de cette même famille traditionnelle (1). Création de « nouvelles » familles, entrée des femmes dans la cité et le monde du travail, montée des jeunes générations et scolarisation de plus en plus massive, des filles autant que des garçons, sont des faits ou des tendances qui ne sauraient rester sans influence sur l'évolution du statut personnel lui-même, pendant que d'autres réalités, démographiques ou sociologiques, suscitant les problèmes du birth control et du mariage mixte, interfèrent également pour souligner la gravité de toute option qui serait prise en ce domaine (2). On a peut-être là l'explication d'un certain « atten-

(1) Cette personnalité arabo-islamique est particulièrement exaltée, voire imposée, par le Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses, cf. notre article à paraître in *Oriente Moderno* (Istituto per l'Oriente, Rome), sous le titre : *Le Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses, en Algérie, et son activité culturelle.*

(2) Pour un survol rapide de ces *Faits et problèmes,* cf. notre thèse principale, *Statut Personnel et Famille...,* pp. 533-540.

tisme » des milieux officiels qui sembleraient vouloir tirer parti des faits, sans jamais les précéder ou les susciter, en vue d'en faciliter la maturation pour les légitimer ensuite au plan du droit.

Un nouveau Code de la Nationalité a sans doute été promulgué le 15 décembre 1970 (1) : s'il renforce les conditions de la nationalité algérienne (refus de la double nationalité, art. 3) et reconnaît cette nationalité à tout enfant de père algérien, ou de mère algérienne et de père apatride, quel que soit son lieu de naissance, au simple titre de la « filiation » (art. 6), il rappelle, comme le Code de 1963, que « lorsque la nationalité algérienne est revendiquée à titre de nationalité d'origine, elle peut être prouvée par la filiation découlant de deux ascendants en ligne paternelle, nés en Algérie et y ayant joui du statut musulman » (art. 32). C'est sans doute en vue d'assurer cette même nationalité à de nombreux enfants nés à l'étranger de père algérien et de mère non algérienne, dans le cadre de mariages douteux ou de situations maritales irrégulières, engendrés, les uns et les autres, par les circonstances exceptionnelles qu'ont vécues les Algériens émigrés, de 1954 à 1962, qu'une *fatwâ* du Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses, du 9 janvier 1971, est venue régulariser ces unions particulières afin de leur faire produire un plein effet de droit quant à la filiation légitime et, par suite, quant à la nationalité algérienne (2). Cette *fatwâ* annonçait, de la sorte, certaines mesures « relatives à la preuve de certains mariages qui n'ont pas fait l'objet d'actes dressés ou transcrits sur les registres de l'État-Civil » : celles-ci furent effectivement prises par l'Ordonnance du 22 septembre 1971 (9 articles) qui stipulait, en son article 1er : « Nonobstant toutes dispositions contraires, les unions antérieures à la promulgation de la présente ordonnance *dont sont issus des enfants* et qui n'ont fait l'objet d'aucune formalité, ni d'aucun acte

(1) Ordonnance n° 70-86 du 15 décembre 1970 portant Code de la Nationalité algérienne, in J.O.R.A., 9e année, n° 105, vendredi 18/12/1970, pp. 1202-1205 (42 articles).

(2) Texte arabe paru in *al-Aṣâla*, 1re année, n° 4, oct. 1971, pp. 112-113, sous le titre : *Fatwā au sujet de certains aspects relatifs au statut familial des Émigrés algériens*. Pour la traduction intégrale et un commentaire succinct, cf. notre article à paraître in *Mémorial Roger Le Tourneau*, Aix-en-Provence.

dressé ou transcrit sur les registres de l'État-Civil, peuvent être inscrites sur le vu d'un jugement rendu dans les conditions ci-après » (1). L'indulgence du législateur répétait ainsi les dispositions de l'art. 5 de la loi Vve Khemisti-Dr Stefanini, laquelle accordait un délai de trois ans pour l'inscription des mariages *bi-l-fâṭḥa* demeurés inconnus de l'État-Civil. L'Ordonnance de 1971 a simplement mis une condition à la transcription, de nouveau possible, de tels mariages ou assimilés, à savoir que des enfants en soient issus.

Il est indéniable que d'autres problèmes demeurent, qui requerraient des solutions juridiques et sociales appropriées. Faut-il évoquer ici la question des situations polygamiques ? Le recensement de 1954 ne dénombrait plus, en Algérie, que 27.000 polygames, or celui de 1966 signale 40.000 femmes mariées à des hommes ayant déjà une première épouse, ce qui laisserait supposer une recrudescence étrange du phénomène polygamique que ne saurait expliquer, seule, la campagne menée, de 1962 à 1963, en faveur du mariage des veuves de *šuhadâ'* même par des hommes déjà mariés, tout comme cela s'était fait aux premiers temps de l'Islam (2). La guerre de libération a également laissé de nombreux orphelins, pris en charge par

(1) L'art. 3 précise ainsi : « Lorsqu'il s'agit d'union entre Algériens ou entre Algériens et étrangères n'ayant pas de domicile fixe en Algérie, la requête doit être déposée auprès des missions diplomatiques ou consulaires algériennes dans le ressort desquelles se trouve leur domicile. Les agents diplomatiques ou consulaires après enquête doivent dans le mois qui suit le dépôt de la requête la transmettre, avec leur avis, au président du tribunal d'Alger ».

(2) Le projet de Rapport du Comité préparatoire du Deuxième Congrès de l'Union Nationale des Femmes Algériennes (février 1969), qui connut les avatars que l'on sait, commentait ainsi le phénomène : « Le chiffre a presque doublé. Si l'on tient compte du fait que ce n'est certainement pas de 1954 à 1962 que la polygamie a pu progresser, il est presque certain que c'est de 1962 à 1966, donc en 4 années, que la chose est arrivée ». Le recensement de 1966 apporte en effet les précisions suivantes quant à la population algérienne âgée de 10 ans et plus (7.960.400 habitants) : il y a 4.363.300 adultes mariés (2.161.200 hommes et 2.202.100 femmes), 2.835.700 célibataires (1.716.700 hommes et 1.119.000 femmes), 64.400 veufs et 565.800 veuves (630.200 au total), environ 30.000 divorcés et 95.000 divorcées (124.200 au total). Ces chiffres confirment le mariage précoce des jeunes filles, les 40.000 cas de bigamie, *l'importance sociale de la classe des veuves* (surtout veuves de guerre) *ou divorcées* qui, très souvent mères de famille, assument toutes les responsabilités du père absent ou disparu : c'est parmi elles que se recrute la majeure partie des travailleuses.

l'État comme enfants de *šuhadâ'*, mais la transformation des mœurs due à l'urbanisation massive des Algériens et à l'évolution des mentalités comme des comportements, en matière de mixité, entraîne depuis plusieurs années une augmentation constante du nombre des enfants abandonnés, quand ce n'est pas celui des infanticides. Il ne se passe pas une année sans que la presse n'aborde le sujet, n'apporte des chiffres et ne reproduise les positions contradictoires de la société algérienne face au problème de l'adoption (1). « Le meilleur moyen d'apporter à l'enfant une sécurité serait l'adoption », déclare le Préfet d'Alger, M. Sliman Hoffman, et beaucoup de juristes sont bien près de penser comme lui, car « l'enfant adopté devient l'enfant de la famille (alors que) placé sous tutelle *(kafâla)*, il sert souvent de domestique. Notre religion est tolérante et généreuse ». « En ce qui concerne l'adoption, répartit M. Hamouda, Directeur des Affaires Religieuses, et nombre de magistrats sont de son opinion, elle est formellement interdite par la loi islamique, (car) adopter, d'un point de vue musulman, serait tromper l'enfant sur sa véritable origine et léser les enfants légitimes », et de citer le texte coranique qui serait contraire à toute forme d'adoption (Coran, 33, 4-5). Qu'il s'agisse donc de l'adoption ou de l'interdiction de la polygamie, ou de tout autre progrès du droit, la société algérienne se retrouve divisée en deux tendances ou tiraillée entre deux désirs : elle voudrait à la fois être fidèle aux valeurs du passé, trop souvent confondues avec les traditions, et aux requêtes de la modernité, promotrices de nouvelles valeurs de personnalisation. C'est là que réside, semble-t-il, tout le débat instauré au lendemain de l'indépendance entre les partisans de l'authenticité *(aṣâla)* et ceux de l'ouverture *(tafattuḥ)* (2).

(1) Cf. entre autres références, l'hebdomadaire *Alger-actualités*, n° 316 (7-13/11/1971) : *Réforme pénitentiaire (sur la prostitution)*, pp. 4-6 ; n° 317 (14-20/11/1971 : *Il n'existe pas un seul centre de rééducation pour les filles*, pp. 8-9 ; n° 320 (5-11/12/1971 : *La fille-mère et son enfant*, pp. 4-5. Selon ce dernier article, il y aurait eu 6.000 enfants abandonnés (filles-mères) en 1969 et 6.706 en 1970 ; les hôpitaux sont encombrés de jeunes enfants ou bébés laissés pour compte, alors que lits, assistantes sociales et personnel spécialisé y font cruellement défaut, ainsi que toutes institutions conçues pour l'encadrement de ces filles-mères et de leurs enfants.

(2) Thèmes fondamentaux qui firent l'objet de la Conférence publique donnée

Qu'est-il donc advenu depuis l'indépendance ? L'Algérie nouvelle ne pouvait pas vivre sans loi. Toute la législation antérieure fut alors reconduite sous condition, puisqu'elle était déjà algérienne, de facto, mais aurait sans doute besoin d'être révisée en certaines de ses « nouveautés ». De plus, le souci primordial de l'unité nationale devait supprimer tous les particularismes juridiques, qu'ils fussent provinciaux ou ethniques : le pays avait à légiférer pour des citoyens relevant d'un même État mais appartenant à diverses religions et à de multiples statuts originels. Une loi vint fixer un âge minimum au mariage et exiger une preuve écrite de sa conclusion. Par deux fois, un projet de Code de la Famille fut élaboré, qui tenait compte de la tradition locale algérienne, ancienne et récente, et des expériences voisines, tunisienne et marocaine. Chaque fois il ne put aboutir parce qu'il aurait fallu concilier des inconciliables : les mentalités « fondamentalistes » et les mentalités « progressistes » s'y affrontaient plus que jamais et les partisans d'une évolution modérée devaient tenir compte d'une jurisprudence nouvelle qui oscillait, selon les juges et les cours, entre le respect des lois positives modernes et l'attachement aux principes du Fiqh classique (1).

On peut penser que les faits et les tendances qui caractérisent la société algérienne d'aujourd'hui constituent pour celle-ci la promesse d'une évolution raisonnable, progressive et unifiée, de son Statut Personnel dans le sens d'un plus grand respect des personnes engagées dans l'institution familiale. Les « nouvelles » familles sont nombreuses en Algérie : si elles ne sont plus du type patriarcal, elles demeurent cependant agnatiques tout en ayant rejoint le type conjugal de la famille restreinte. Il semble que le futur Code de Statut Personnel devra en tenir

à Alger, au printemps 1971, par M. Muḥammad Mzāli, l'actuel ministre tunisien de l'Éducation Nationale, sous le titre *al-Aṣâla wa-l-tafattuḥ (Authenticité et ouverture)*, et publiée ensuite à Beyrouth, in *al-Âdâb*, 19e année, n° 11, novembre 1971, pp. 13-16.

(1) Pour les textes des Lois, Ordonnances et Décrets ici analysés, ainsi que pour d'autres documents intéressant les mentalités algériennes, cf. notre thèse complémentaire, à paraître prochainement à l'*Istituto per l'Oriente* (Rome), intitulée *Documents sur la Famille au Maghreb, de 1940 à nos jours*, polycopiée, 532 p.

compte pour définir les nouveaux rapports de droits et de devoirs qui lient ensemble, à égalité, l'homme et la femme, dans l'édification commune de la famille que la Constitution définit comme étant « la cellule fondamentale de la société » (art. 17). Et l'on n'oubliera pas que la Charte d'Alger, expression dernière des objectifs principaux que s'était fixés le F.L.N., affirmait, en avril 1964, que « pendant des siècles, la femme algérienne a été maintenue dans un état d'infériorité que tendaient à justifier des conceptions rétrogrades ou des interprétations erronées de l'Islam. Le colonialisme a aggravé cette situation de notre société en provoquant un repli sur soi qui était une réaction normale d'autodéfense. La guerre de libération a permis à la femme algérienne de s'affirmer et de prendre aux côtés de l'homme des responsabilités et une part active à la lutte ». « Aujourd'hui encore, ajoutait-elle prophétiquement, le poids du passé risque de freiner l'évolution dans ce sens. Il faut réaffirmer ces principes essentiels... L'égalité de la femme et de l'homme doit s'inscrire dans les faits ».

A travers l'analyse des tendances actuelles de la législation et de la jurisprudence algériennes, on peut entrevoir une réalisation progressive, même si elle est encore timide, de cette égalité proclamée par la Charte d'Alger. L'Algérie, engagée totalement dans sa bataille économique et sa révolution culturelle, juge peut-être que la promotion de la femme et l'évolution du Statut Personnel passent par celles-ci, inéluctablement, sans qu'il soit nécessaire de multiplier des modèles juridiques prématurés qui risqueraient de préjuger de l'avenir. Le droit familial algérien évolue donc peu à peu au rythme même des progrès et des changements de la société algérienne : on comprend d'autant mieux qu'il en épouse les perspectives variées et parfois contradictoires.

Maurice BORRMANS
(Rome)

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, quai Anatole-France - 75700 PARIS
C.C.P. 9061-11 Tél. : 555-26-70

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

Tome X - 1971

Études : Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb. Problèmes d'actualité :

LE CONFLIT PÉTROLIER FRANCO-ALGÉRIEN.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LIBYE ET DE L'ALGÉRIE.

Chroniques politique, diplomatique, économique, socio-culturelle et scientifique.

Chronologie - Documents - Bibliographies systématiques.

Ouvrage 16 × 25, 1260 pages, relié. Prix ..... **149,80** F

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 28 MAI 1973
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26.224 — Éditeur : n° 574
Dépôt légal : 2e trimestre 1973